

Barth, Paul,

Die Geschichtsphilosophie Hegel's und der Hegelianer bis auf Marx und
Hartmann ein kritischer Versuch

Leipzig 1890

Bamberg, Staatsbibliothek -- 30.2056

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11827867-7

30

2056

~~Ph. 0. 113~~

30.2056

Die Geschichtsphilosophie Hegel's und der Hegelianer

bis auf

Marx und Hartmann.

E i n k r i t i s c h e r V e r s u c h

von

Dr. Paul Barth.

Haas

BM.

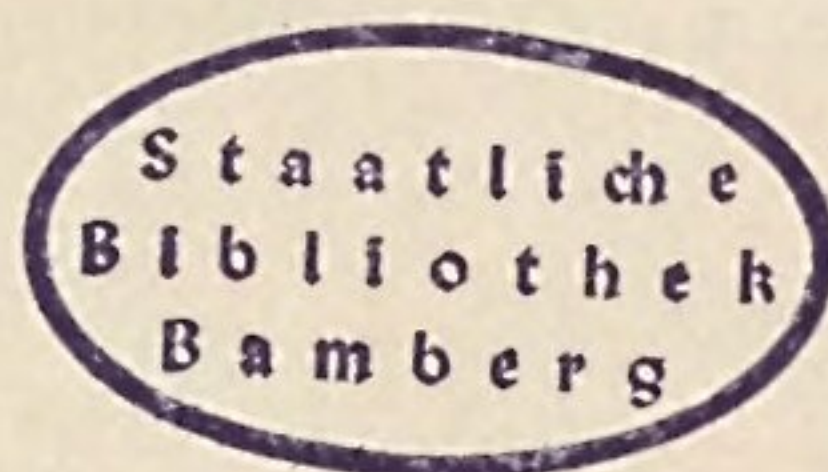
Δυνατὸν τοὺς νέους καὶ ἔτι πόρρω
τῶν πραγμάτων τῆς ἀληθείας ἀφροσύνας
διὰ τῶν ὧτων τοῖς λόγοις γοητεύειν
δεικνύντα εἰδωλα λεγόμενα περὶ πάντων.
Plato.

Leipzig,
O. R. Reissland.
1890.

Eigentum
der Stadt Bamberg

Gruppe: Ph.o.

Zahl: 113



Dem Andenken
seines lieben Vaters

gewidmet

vom Verfasser.

Inhalt.

	Seite
Vorwort	1—3
I. Hegel's Methode.	4—9
II. Anwendung der Methode auf den Begriff der Geschichte	10—22
III. Die allgemeine Geschichtsphilosophie bei Hegel's Schülern	23—65
Gans S. 23—28. Lassalle S. 30—40. Marx S. 40—61. Unselbständige S. 61. 62 (auch 29). Ed. v. Hartmann S. 62—65.	
IV. Die religionsgeschichtliche Entwicklung bei Hegel und seinen Schülern.	66—87
Hegel selbst S. 66—78. Unselbständige S. 78. Bruno Bauer S. 79. 80. Ed. v. Hartmann S. 80 bis 87.	
V. Die Entwicklung der Kunst bei Hegel und seinen Schülern	88—106
Hegel selbst S. 88—97. Vischer S. 97—102. Carrière S. 102—104. Unmöglichkeit für die Neueren an Hegel anzuknüpfen S. 104—106.	
VI. Die geschichtliche Entwicklung der Philosophie nach Hegel und den Hegelianern	107—119
Hegel selbst S. 107—111, seine Schule S. 111. Erdmann S. 112—117. Moderner Standpunkt S. 117—119.	
VII. Ergebnisse	120—124
VIII. Anmerkungen	125—148

Index

1. The first part of the index is a list of the names of the authors of the papers in the volume. The names are arranged in alphabetical order. The second part of the index is a list of the titles of the papers. The titles are arranged in alphabetical order. The third part of the index is a list of the subjects of the papers. The subjects are arranged in alphabetical order. The fourth part of the index is a list of the names of the institutions where the papers were presented. The names are arranged in alphabetical order. The fifth part of the index is a list of the names of the publishers of the papers. The names are arranged in alphabetical order. The sixth part of the index is a list of the names of the libraries where the papers are held. The names are arranged in alphabetical order. The seventh part of the index is a list of the names of the individuals who have contributed to the volume. The names are arranged in alphabetical order. The eighth part of the index is a list of the names of the committees that have been formed to study the problems discussed in the volume. The names are arranged in alphabetical order. The ninth part of the index is a list of the names of the organizations that have been formed to study the problems discussed in the volume. The names are arranged in alphabetical order. The tenth part of the index is a list of the names of the individuals who have been elected to the committees and organizations. The names are arranged in alphabetical order.

11. The index is a list of the names of the authors of the papers in the volume. The names are arranged in alphabetical order. The index is a list of the titles of the papers. The titles are arranged in alphabetical order. The index is a list of the subjects of the papers. The subjects are arranged in alphabetical order. The index is a list of the names of the institutions where the papers were presented. The names are arranged in alphabetical order. The index is a list of the names of the publishers of the papers. The names are arranged in alphabetical order. The index is a list of the names of the libraries where the papers are held. The names are arranged in alphabetical order. The index is a list of the names of the individuals who have contributed to the volume. The names are arranged in alphabetical order. The index is a list of the names of the committees that have been formed to study the problems discussed in the volume. The names are arranged in alphabetical order. The index is a list of the names of the organizations that have been formed to study the problems discussed in the volume. The names are arranged in alphabetical order. The index is a list of the names of the individuals who have been elected to the committees and organizations. The names are arranged in alphabetical order.

V o r w o r t.

Eine kritische Prüfung der Hegel'schen Geschichtsphilosophie könnte auf den ersten Blick als etwas Ueberflüssiges erscheinen, als ein Versuch, offene Thüren einzurennen. Aber so allgemein die verdiente Vergessenheit ist, der Hegel's Logik und Naturphilosophie anheimgefallen sind, so zähe behaupten sich nicht blos in Deutschland, sondern auch in England, Nordamerika, Italien, selbst Frankreich gewisse Rudimente seiner Geistesphilosophie, von welcher die Geschichtsphilosophie die praktische Anwendung ist. Vor Kurzem erst hat *Ed. von Hartmann* (Phil. Monatshefte, Bd. 24, 1888, S. 316—340, Gegenwart 24. Nov. 1888) in der Geistesphilosophie „den bleibenden Werth der Hegel'schen Leistung“ zu sehen erklärt, „in seiner Ethik, Religionsphilosophie, Aesthetik und Geschichtsphilosophie, die von den Fehlern der Methode nicht allzusehr entstellt seien, während die Logik als die abstracteste Disciplin dies in höchstem Maasse sei, und die Naturphilosophie nur einen werthlosen Lückenbüsser des Hegel'schen Systems darstelle. Die Aesthetik Hegel's (nach H. „der Höhepunkt seiner Leistungen“) sei im Princip bisher ebenso wenig überholt worden wie seine Geschichtsphilosophie und Religionsphilosophie“. Seine eigene Philosophie kennzeichnet Hartmann als „eine freie Erneuerung der Hegel'schen Philosophie aus dem Hegel'schen Geiste heraus in einer unsrer Zeit ge-

mässen Form“ (Phil. Monatshefte a. a. O. 341) mit Vermeidung des Grundfehlers Hegel's, des einseitigen „Intellectualismus“ (339). Der Geist der Hegel'schen Philosophie hatte vor Hartmann's Auftreten, wie er sagt, „nur deshalb seine Wirksamkeit eingebüsst, weil er in eine unhaltbare und nachgerade allgemein als unhaltbar verworfene Form eingezwängt und mit ihr verquickt war. Es bedurfte nur der Befreiung von dieser Form und der Wiedergeburt dieses Geistes in einer ihm sachlich angemessenen und zeitgemässen Form, um ihn von Neuem lebendig zu machen“. Es scheint Hartmann zu entgehen, wie viel er damit der Hegel'schen Geistesphilosophie abspricht. Denn eben die Form, d. h. die methodische rationelle Verknüpfung der Einzelheiten ist in jedem System das eigentlich Systematische, dessen entkleidet sein Inhalt zum Trümmerhaufen empirischen Materials zusammensinkt. Aehnliche Urtheile, wie das Hartmann'sche, kann man täglich in Deutschland hören, gewisse Ausläufer der von Hegel ausgehenden Gedankenbildung haben sogar auf das politische Parteileben der Gegenwart bestimmenden Einfluss. Deshalb wäre eine methodische Kritik seiner Geschichtsphilosophie nur dann überflüssig, wenn von anderer Seite bereits eine solche vorhanden wäre. Aber der Einzige, der dafür in Betracht käme, *Flint*, hat in seinem Werke: *Philosophy of History in France and Germany*, Edinburgh und London 1874, nur eine kurze, nicht tief eindringende Darstellung der Hegel'schen Ansichten und die Kritik nur in wenigen vagen Andeutungen gegeben (pag. 496—541), von Hegel's Schülern aber, da der „Appendix“, auf den verwiesen wird, nicht erschienen ist, nur einen, C. Hermann, behandelt. *G. S. Morris' : Hegel's philosophy of state and history*, Chicago 1887“ ist nur ein meist wörtlicher Auszug aus Hegel's Originalwerken, und beweist nur neben vielen andern englischen und amerikanischen Schriften und dem in Chicago erscheinenden *Journal of Speculative Philosophy* das fortgesetzte Interesse der Engländer und Amerikaner an der Hegel'schen Specu-

lation. *Richard Mayr*, „*Die philosophische Geschichtsauffassung der Neuzeit*“, I, Wien 1877, ist in diesem ersten Bande nur bis an die Schwelle des achtzehnten Jahrhunderts gelangt. *R. Rocholl* endlich (*Die Philosophie der Geschichte*. Göttingen 1878) behandelt auf 394 Seiten alle geschichtsphilosophischen Denker vom Chinesen Confucius bis auf die Gegenwart, kann also nicht gründlich zu Werke gehen, nennt Hegel's wichtigste Schüler gar nicht und kritisirt überhaupt nur mit allgemeinen Werthurtheilen, nicht mit Entgegensetzung von Thatsachen und Folgerungen.

Alle von Hegelianern ausgehenden, oft sehr werthlosen Speculationen über die Geschichte zu prüfen, glaubte sich der Autor nicht verpflichtet; er hielt sich berechtigt, sich auf diejenigen zu beschränken, die nicht in den Büchern geblieben sind, sondern auf die Geister der jeweiligen Zeitgenossen und dadurch auf die Geschichte selbst eingewirkt haben.

Leipzig, im März 1890.

P. Barth.

I.

Hegel's Methode.

Mit Recht hat *H. Siebeck*¹⁾ betont, dass alle metaphysischen Systeme eine Seite oder ein Verhältniss der Wirklichkeit nehmen und dieses, welches sie aus der concreten Erscheinungsweise in eine mehr oder weniger abstracte Fassung zu bringen wissen, als dasjenige hinstellen, welches allen übrigen Verhältnissen der Erfahrung zu Grunde liege, dass sie also den metaphysischen Hintergrund der Erfahrung construiren, indem sie in Wahrheit ein Stück Wirklichkeit copiren. In Bezug auf Hegel speciell meint Siebeck²⁾, die Bestimmungen des Begriffes, welche Hegel giebt, seien den erfahrungsmässigen Bestimmungen des „Ich“ entnommen. Sei dies richtig oder unrichtig, der wirkliche Ursprung der Hegel'schen Begriffslehre damit erkannt oder nicht, es giebt jedenfalls noch keine genügende Erklärung der Hegel'schen Metaphysik. Denn das erste metaphysische Princip ist bei Hegel nicht der Begriff, sondern das Sein (Logik I, S. 63)³⁾. Für das wahre Unendliche giebt es gar keine Kategorien und keine Begriffe, nur für das Bedingte, Endliche (Encyklopädie § 62). In einem andern Sinne freilich ist der Begriff im dritten Theil der Logik das „Dritte zum Sein und Wesen, ihre Grundlage und Wahrheit, als

die Idealität beider, in der sie untergegangen, und enthalten sind“ (Logik Bd. III, S. 5), aber „es ist doch das Wesen aus dem Sein und der Begriff aus dem Wesen und somit auch aus dem Sein geworden“ (Logik Bd. III, S. 35). Es ist also auch nach dieser Darstellung logisch und demgemäss auch objectiv, das Sein das Erste⁴).

Aus diesem reinen Sein musste Hegel ohne jedes andere Element die Welt hervorzaubern, er durfte dem reinen Sein nicht die Erfahrung entgegensetzen, um nicht in den „modernen schlechten Idealismus“ zu verfallen, den er so häufig tadelt, nicht, wie dieser Idealismus, in dem „Dualismus des Dings an sich und der Erscheinung zu enden“. (Geschichte der Phil. Bd. III, S. 550.) Eine ähnliche Aufgabe hatte vor ihm Fichte erfüllt, noch nicht in speculativer Weise, wie Hegel meint (Geschichte der Phil. Bd. III, S. 577). Jener hatte nach Hegel's Meinung dem empirischen Ich das Nicht-Ich entgegengesetzt und daraus alles Seiende entwickelt. Hegel begann nun anstatt des Ichs mit einem höheren, durchaus nicht empirischen Begriffe, dem reinen Sein, und mit einem ebenso logischen Gegensatz, als jener Fichte's, stellte er diesem das Nichtsein gegenüber. Aus diesem Gegensatz bringt er durch geschickte Substitutionen die Vielheit der Dinge hervor. Sein und Nichtsein oder Realität und Negation gehören nach der alten, von der dogmatischen Schule überlieferten, scholastischen Eintheilung zur Kategorie der Qualität, in welcher sie von Kant noch gelassen wurden und noch heute sich befinden, die für Hegel nun die wichtigste wird und, entgegen der überlieferten Ordnung, bei ihm der Quantität vorausgeht. In dieselbe Kategorie hatte Kant auch die Gesamtheit der Empfindungsqualitäten und das Reale, das ihnen an dem Gegenstande entspricht, eingeordnet. Diese Realen haben nach Kant eine intensive Grösse, einen Grad, und das ganze ungeheure Reich der conträren Gegensätze gehört also in diese Kategorie. Doch nur durch die Erfahrung wird sie bei Kant mit diesen Gegensätzen erfüllt; sie füllt sich aber

sofort von selbst, auf rein logischem apriorischem Wege, wenn die Negation, das Nichtsein, für mehr als einen bloß logischen contradictorischen Gegensatz gilt *). Zu dieser Geltung aber wird es durch Hegel erhoben, indem er Sein und Nichtsein für identisch, d. h. beide für concrete objective Principien erklärt, wie er sehr oft thut (Logik I, S. 63, Encyklop. §§ 87 und 88, Phänom. S. 71), öfter auch auf das Beispiel der mathematischen höheren Analysis hinweisend, welche das Unendlich-Kleine gleich 0 setzt und „ihre glänzendsten Erfolge der Annahme jener Bestimmung verdankt, welcher der Verstand widerspricht“ (Logik I, S. 101, und, wo er vom qualitativen, d. h. negativen Charakter des Unendlich-Kleinen spricht, 306, 317, 352, und vom Unendlichen der Quantität als „dem qualitativen Moment an derselben“, 367). Damit ist der contradictorische Gegensatz kein blosses nur durch den Geist des Urtheilenden geschaffenes Abstractum, sondern eine Realität, und zwar eine a priori nothwendig ohne Erfahrung gegebene Realität, welche auch alle andern conträren Gegensätze zum Range nothwendiger a priori gegebener Erkenntnisse der Vernunft erhebt. Diese Erhebung des contradictorischen zum conträren Gegensätze hätte A. Trendelenburg in seinen „*Logischen Untersuchungen*“, wo er die dialektische Methode kritisirt, nicht erst zu folgern gebraucht, da sie von Hegel selbst, zwar nicht in der Encyklopädie, auf die Trendelenburg sich meist bezieht, wohl aber in der Logik mit folgenden Worten ausgesprochen ist (III, S. 83): „Von dieser Bestimmung (des negirten Prädicats als des ganz unbestimmten Nichtallgemeinen) wird sonst in der Logik bei den contradictorischen Begriffen gehandelt und als etwas Wichtiges eingeschärft, dass beim Negativen eines Begriffes nur am Negativen festgehalten und es als der bloß unbestimmte Umfang des Anderen des positiven Begriffes genommen werden soll. . . . Das

*) Ein conträrer Gegensatz ist z. B. rot — gelb, ein contradictorischer: rot — nicht rot.

Negative ist in einer umschlossenen Sphäre gehalten, worin das, was das Eine nicht ist, etwas Bestimmtes ist.“ Das Beispiel, welches bald nach dieser Stelle folgt, soll beweisen, dass „nicht rot“ immer eine Farbe bedeutet, also ein positives Prädicat ist. Damit ist gesagt, dass das Contradictorische nur eine Stufe in der Reihe der conträren Gegensätze ist; dass diese Reihe nur durch Erfahrung entsteht, wird von Hegel ignorirt. Wie alles Contradictorische conträr, so ist umgekehrt alles Conträre contradictorisch. Denn ein Satz von „unendlicher Wichtigkeit“ (Logik I, S. 111) sagt: „Alle unmittelbaren Bestimmungen zwischen der Realität und der Negation haben nicht bloß Antheil an der Realität, sondern ebenso sehr an der Negation, denn die Bestimmtheit ist die Negation als affirmativ gesetzt.“ Durch seine metaphysische Behandlung der Negation hat also Hegel die Gesamtheit der graduellen Veränderungen mit einem apriorischen Gewande umkleidet; wo aber die Gradation nicht in einer Richtung sich bewegt, sondern die Bewegung mannigfaltiger, theilweise rückschreitend wird, hat Hegel noch ein Mittel, den apriorischen Schein zu wahren, indem er diese Art der Bewegung als „Negation der Negation“ darstellt, die wieder Positives ist, — eine Einsicht „von unendlicher Ausdehnung und allgemeiner Anwendung“ — (Logik I, 99, Encyklop. § 95 Anmerkung), oder indem er Thesis und Antithesis durch Synthesis etwas Neues ergeben lässt. Denn „die Einheit, deren Momente, Sein und Nichts, als untrennbare sind, ist von ihnen selbst zugleich verschieden, so ein Drittes gegen sie“ (Logik I, S. 87). Diese ganze Bewegung, welche durch die Negation, oder vielmehr die Identität der Realität und Negation entsteht, nennt Hegel das Werden, die Wissenschaft desselben „Dialektik“, welche jedoch nicht etwa bloß Wissenschaft, sondern das Princip des Seienden selbst ist. Denn „Denken ist die Identität seiner und des Seins“ (Gesch. der Philos. Bd. I, 389.) Andererseits ist das Denken das logisch Frühere: „Das

Wesen des Gegenstandes ist darin enthalten, dass das Gegenständliche dem Denken entspricht, nicht das Denken dem Gegenstande“ (Gesch. der Phil. II, 447). Deshalb ist nicht bloß die Dialektik die Bewegung des Seienden, sondern auch umgekehrt: „Die Bewegung ist die Dialektik alles Seienden“ (Gesch. der Phil. Bd. I, S. 313). Das Geheimniss dieser Dialektik aber, das erst kürzlich wieder mit so viel Mühe gesucht worden ist⁵⁾, ist nichts weiter als die weitest gehende Darstellung des Empirisch-Conträren als eines Logisch-Contradictorischen. Die Vertauschung von conträr und contradictorisch ist in der Geschichte der Philosophie keineswegs beispiellos. Sie war schon nahe gelegt durch die Auffassung der traditionellen Logik, welche die Negation als qualitativ von der Bejahung verschieden annahm, sie beginnt schon bei *Kant* in der „Kritik der reinen Vernunft“ in dem Abschnitt, der die Auflösung der kosmologischen Ideen behandelt, wo Kant den intelligiblen Charakter bestimmt „als die Eigenschaft des Dings an sich, Ursache von Erscheinungen zu sein, die seine Wirkung seien, ohne dass es selbst unter den Bedingungen der Sinnlichkeit stehe“, sie wird fortgesetzt in der Kritik der praktischen Vernunft, besonders in der „Deduction der Grundsätze“, wo die „Causalität aus Freiheit“ der natürlichen Causalität entgegengesetzt wird. Wenn Kant an ersterer Stelle (Krit. d. r. V. ed. Kehrbach, 432) sagt, es hindere Nichts, „dass wir diesem transcendentalen Gegenstande ausser der Eigenschaft, dadurch er erscheint, nicht auch eine Causalität beilegen sollten, die nicht Erscheinung ist, obgleich ihre Wirkung in der Erscheinung getroffen wird“, so musste ihn allerdings der Satz des Widerspruches an jener Beilegung hindern. Nachdem Kant in der transcendentalen Analytik unsere Erkenntniss auf die Erfahrung beschränkt hatte, erlaubte ihm dieser Satz, dem Ding an sich nur „Nicht-Causalität“, das contradictorische Gegentheil, beizulegen, nicht ein conträres Gegentheil, jene halbe „Causalität aus Freiheit“, die bloß Wirkungen, keine Ursachen hat, da

diese ein neues, nur durch besondere, bei dem Ding an sich aber unmögliche Erkenntniss zu gewinnendes Prädicat giebt ⁶⁾. Seit der Entgegensetzung des Ich und Nicht-Ich bei Fichte füllt jene Vertauschung von contradictorisch und conträr ganze Bände der idealistischen Philosophie und ist bei Hegel auf das höchste ausgenutzt.

II.

Anwendung der Methode auf den Begriff der Geschichte.

Den Begriff der Geschichte und die gesammte geschichtliche Bewegung zu construiren, ist eine der kühnsten Anwendungen der Hegel'schen Methode, allerdings nicht das erste Wagniss dieser Art, da schon Fichte auf einem metaphysischen, wenn auch sehr verschiedenen Wege, ein solches unternommen hatte. Aber der Gegensatz von Sein und Nichtsein, dialektisch, d. h. auf scheinbar logischem, thatsächlich aber empirischem Boden sich entwickelnd, kann die ganze Welt erzeugen. Das reine Sein, in das Nichts übergehend, wird zum Werden oder Dasein (Encykl. § 89). Das Daseiende ist zugleich ein anderes durch seine Negation (§ 91), dieses wieder ein anderes, und so ist die Qualität des Daseins das Anderssein oder das Sein für anderes, unter die blosse Existenz, nicht unter das Wesen (das gleich dem Absoluten ist, § 112) fallend, gleich demjenigen, was andere Systeme Materie nennen (§ 127). Dazu gehört also alles Zufällige, Mannigfaltige, Willkürliche, also auch die Natur (Encykl. § 250). Durch die Negation der Negation kehrt das Sein aus seiner Verneinung zu sich selbst zurück, es gelangt aus dem Anderssein der Natur zum Für-

sichsein (Encykl. § 95). Da Sein und Denken oder, was dasselbe ist, Sein und Idee identisch sind (Encykl. § 70), so heisst jene dritte Stufe der Entwicklung des Seins auch die zum Fürsichsein gelangte Idee oder die absolute Idee, wie die Logik im dritten Bande (S. 317 ff.) ausführt. Diese zum Fürsichsein gelangte Idee kann auch Geist heissen, der gleichfalls das Absolute ist (Encykl. § 384). Aus dem „Drange des Geistes das Absolute, d. h. sich selbst zu finden“, ist die Weltgeschichte zu begreifen (Encykl. a. a. O). In der „Phänomenologie des Geistes“ werden die einzelnen Momente dargelegt, in denen die Idee zu ihrem Fürsichsein gelangt, oder der Geist sich verwirklicht, nämlich folgende (Phänomenol. S. 512): 1) das Bewusstsein, d. h. die blos sinnliche oder blos verstandesmässige Gewissheit der äusseren Dinge, daher vom Sein abhängig, so dass es über dasselbe nicht Meister werden, nicht zur absoluten Negation gelangen kann (Phänomenol. S. 146); 2) das Selbstbewusstsein, der Herr des Bewusstseins (S. 145), welches blos sein Diener ist, die Reflexion (d. h. bei Hegel wörtlich: Zurückbiegung) aus dem Sein der sinnlichen und wahrgenommenen Welt (S. 132), die den Gegenstand des Wahrnehmens erst mit dem Charakter des Negativen bezeichnet (S. 133 Encyklop. § 425); 3) die Vernunft, die Gewissheit alle Realität zu sein, die wieder ein positives Verhältniss zur Wirklichkeit hat (S. 175 und 177); 4) der Geist, von der Vernunft nur so weit unterschieden, als die Gewissheit, alle Realität zu sein, in ihm zur Wahrheit erhoben wird (S. 327), also nur der objective Name für die mehr subjectiv gedachte Vernunft. Das Bewusstsein heisst auch „Wissen des Unmittelbaren“, da das Wort „Unmittelbarkeit“ immer erscheint, um zur logischen Verhüllung des Empirischen, des gegebenen Sinnlichen zu dienen.⁷⁾ Vom Bewusstsein geht nun die Steigerung durch einfache Negation und durch Negation der Negation in logischem Scheine bis zum Geiste, eine Entwicklung, die so aussieht, als ob sie ihren geheimen Ursprung den vier Urtheilsformen der Schullogik verdanke.

Denn das Bewusstsein erfasst die Vielheit der äusseren Dinge, also die Quantität, das Selbstbewusstsein die Negation, also die Qualität, die Vernunft die Gesetze sowohl der äusseren Welt (184—195) als der Sittlichkeit (314—26), sie geht also auf die Relation der Dinge, wie schon bei Kant, der Geist endlich, als Gewissheit aller Realität, auf die Modalität. Man sollte nun erwarten, dass diese selbe Reihe von Momenten, wie in der Phänomenologie, einem der frühesten Werke Hegel's (1807 erschienen), auch in der von allen Theilen des Systems am spätesten entwickelten Geschichtsphilosophie Anwendung fände, zumal „der Geist in der Weltgeschichte in seiner concretesten Wirklichkeit ist“ (Philos. der Geschichte S. 21). Aber vielleicht war es das empirisch-psychologische Aussehen jener Viertheilung, vielleicht die wachsende Vorliebe für die Dreitheilung, die ihn jene ursprüngliche Darstellung verwerfen und eine neue annehmen liess. Er fand einen neuen Gegensatz, durch dessen dialektische Abhandlung er die Geschichte deducirte, den von Unfreiheit und Freiheit⁸⁾. Der Geist ist das zum Fürsichsein zurückgekehrte Sein, also nicht mehr dem Anderssein unterworfen, also auch nicht mehr der Causalität (Logik II, S. 221), er ist deshalb, wie oft wiederholt wird, frei (Encykl. § 382 u. ö.), oder sein Wesen ist die Freiheit (Philos. der Gesch. 22, u. ö.). Mit der Freiheit ist auch ihr scheinbar contradictorischer, in Wahrheit conträrer⁹⁾ Begriff der Unfreiheit gegeben, es folgt also nothwendig die „Selbstbewegung“ des Begriffes zwischen diesen beiden Polen, der Begriff „entlässt seine einzelnen Momente aus sich“, wie Hegel und die Hegelianer in nie verlegener, an die Gnostiker erinnernder Bildersprache es ausdrücken. So ergiebt sich in der Geschichte von selbst eine Dreitheilung: Die Epoche, wo die Freiheit erst im Anfange ist, in der nur Einer frei ist, die orientalische Geschichte, dann die Epoche, in der Viele frei sind, die griechisch-römische, endlich die Epoche, in der Alle frei sind, die moderne Geschichte. So ist die Stufenfolge der „Mo-

mente der Freiheit“ quantitativ, populär ausgedrückt. Eine bessere, qualitative Steigerung ergibt sich auf folgende Weise: Die Freiheit des Geistes, oder, wie es in der Rechtsphilosophie (§§ 258 und 260) statt dessen heisst, der substantielle, d. h. freie Wille, in seinem concreten Dasein ist der Staat. „In diesen fällt daher wesentlich die Veränderung der Geschichte und die Momente der Idee sind an demselben als verschiedene Principien“ (Philos. der Gesch. S. 58—59). Der Staat ist ursprünglich nicht vorhanden, „die Völker können ohne Staat ein langes Leben fortgeführt haben, ehe sie dazu kamen, diese ihre Bestimmung zu erreichen“ (Philos. d. Gesch. S. 74). Diese Stufe, von der modernen Culturgeschichte unter den beiden Zeitaltern der Wildheit und der Barbarei begriffen, ist die Stufe des Nicht-Geistes, des reinen logischen contradictorischen Gegensatzes, mit einem Bilde, das uns die Entwicklung näher bringen soll, „die unorganische Existenz des Geistes“ genannt (Philos. d. Gesch. S. 73 und 74). Diese Vorgeschichte liegt ausser Hegel's Zweck, gehört der Natur an, dem Zufälligen. Nichts zeigt deutlicher den von *Trendelenburg* (*Log. Unters.* 69—71, 2. Aufl. 79—81) mit Recht betonten tiefen Unterschied der dialektischen und der genetischen Methode als jener willkürliche Anfang, den Hegel der Geschichte setzt. Jene beiden nach Jahrtausenden zählenden Perioden der Wildheit und der Barbarei lagen damals der ethnologischen und anthropologischen Forschung noch nicht so offen zu Tage, wie heute, wo die Keime der Gesellschaft bis hinauf in die wildeste, primitivste Horde verfolgt werden.¹⁰⁾ Aber sie waren Hegel nicht ganz unbekannt, wie seine Ausführungen über Afrika beweisen (Philos. d. Gesch. 115 ff.); er ignorirt sie, weil er sie nicht in sein System zu bringen weiss, weil die dialektische Methode überhaupt nur fertige Begriffe mit ihrem Gegentheil vergleichen, nicht Ursachen finden kann; aus demselben Grunde giebt er auch keine Genesis des Staates aus der Familie, welche ihm seine Kenntniss des römischen Rechtes doch sehr nahe

legte, obwohl er die Familie als die Vorstufe des Staates nennt ¹¹⁾ (Philos. d. Gesch. 53, 74). Er erklärt sogar direct den historischen Ursprung des Staates als für die Idee desselben gleichgültig (Phil. des Rechts § 258 Anm.). Erst den Staaten des Orients liegt die substantielle Geistigkeit, d. h. ein Staatswille zu Grunde, zu welcher sich der subjective Wille, „das Material, an welchem sich die Idee verwirklicht“ (Philos. d. Gesch. S. 30, 41, 97, 480), zunächst als Glaube zu treuem Gehorsam, also nur äusserlich verhält. Hier fehlt noch ganz und gar der „Gegensatz des objectiven Seins und der subjectiven Daranbewegung“ (Philos. d. Gesch. S. 141). Mit diesem Bilde der „Daranbewegung“ eines Niederen an etwas Höheres soll zur Ergänzung jener oben erwähnten quantitativen Entwicklung der Freiheit uns folgende qualitative Entwicklung begreiflich gemacht werden: Die „Idee“, welche gleichbedeutend mit „Geist“ gebraucht wird, also wie dieser (Phänom. S. 324) der Inbegriff aller Realität ist, erscheint als objectiver Wille im Staate oder, wie es in der Religionsphilosophie (Bd. I, S. 27) und in der Geschichte der Philosophie (Bd. I, S. 86—92, 97) heisst, als „Vorstellung“ des Objectiven in der Religion, als Anschauung des Objectiven in der Kunst und als Wissen des Objectiven in der Philosophie. Die Idee ist, da Denken und Sein identisch, selbst das Objective in diesen vier Lebensgebieten (Philos. d. Gesch. S. 66, Gesch. der Phil. Bd. I, S. 65). Die geschichtlichen Verläufe in denselben werden also parallel sein müssen. Eine Rangordnung dieser verschiedenen Lebensäusserungen wird zwar öfter angedeutet, eine zeitliche (Philos. der Gesch. S. 64) zwischen Religion, als dem früheren, und dem Staate, als dem späteren; eine Rangordnung des Werthes zwischen dem Staat, als dem herrschenden, und Religion als der dienenden (Phil. des Rechts § 270); zwischen allen übrigen Gebieten und der Philosophie, als dem höchsten und letzten Product des Menschengestes, so dass sie der Form nach über ihrer Zeit stehe (Gesch. d. Philos. Bd. I, S. 69). Doch wird eine

solche Rangordnung der verschiedenen Erscheinungen des Objectiven nirgends festgehalten. Da Hegel sie gesondert dargestellt hat und in der Philosophie der Geschichte sich zunächst vorzugsweise auf die staatliche Entwicklung beschränkt, so werde auch hier zunächst diese betrachtet: Der objective und der subjective Wille stehen sich im Orient noch gesondert gegenüber, am weitesten getrennt in China und Indien, die gewissermassen ausserhalb der Weltgeschichte liegen, als die Voraussetzung der Momente, deren Zusammenschliessung erst ihr lebendiger Fortgang wird (142). Dies bedeutet einerseits Allmacht des Herrschers, indem das Objective als Sinnliches, Endliches vorgestellt wird, anderseits Rechtlosigkeit des Individuums (158), oder eine starre Trennung der Kasten, die durch ihre Erstarrung zur Negation des Geistes werden, in die Natur zurückfallen (179). Das erste weltgeschichtliche Volk sind die Perser, Persien deshalb das erste Reich, das vergangen ist (211). Sein staatlicher Fortschritt besteht darin, dass das Subject beweglicher wird, also keine Kasten, sondern Stände erscheinen (216, 217), der religiöse Fortschritt, der noch mehr betont wird, in dem Erscheinen des Allgemeinen als Gegenstandes der Verehrung, an Stelle der einzelnen Naturdinge, denen der Götzendienst der Chinesen und Inder gilt (217). Nachdem über die syrisch-phönicische Cultur mit der Bemerkung hinweggegangen ist, dass der Cultus des Schmerzes, die Adonisverehrung, den Ausdruck des Negativen in Gott bedeute, wird das Judenthum als die nächste Stufe (238) charakterisirt und zwar wesentlich nach seiner religiösen Seite als die Erkenntniss des Objectiven als eines Abstracten, noch nicht im Subject lebendig gewordenen, dem gegenüber das Subject verschwindet, noch sterblich und vergänglich ist. Den concreten Geist zu finden, wird die Aufgabe der Aegypter (243), an der sie jedoch scheitern, so dass sie den Widerspruch von Natur und Geist nicht lösen, die Unendlichkeit des Geistes erkennen, aber die Seele noch als Atom fassen und die

Unendlichkeit als Seelenwanderung verstehen (264). Das Symbol des unglücklichen, räthselvollen ägyptischen Geistes ist die Sphinx (243). Der Grieche Oedipus löst das Räthsel und stürzt die Sphinx (270). Bei den Griechen wird das Objective und Subjective gleich berechtigt, die Substanz wird zugleich individuell (275, 306), es entsteht auf allen Gebieten das „schöne Verhältniss“ beider Elemente, von dem oft die Rede ist (132). In Rom erscheint statt dessen die schroffe Herrschaft des Staates über die Individuen (306), die die Natürlichkeit des Geistes verlieren (339), ihrer Innerlichkeit beraubt, zur abstracten (d. h. sinnlichen; denn entgegen dem allgemeinen Sprachgebrauche ist bei Hegel das Sinnliche das Abstracte, das Vernünftige das Concrete, *Gesch. d. Philos.* Bd. I, 188, III, S. 80, *Phil. des Rechts* § 52) Persönlichkeit gereinigt (343) und dadurch in Trauer versenkt wurden (339). Auch das Objective wird durch das Römerthum vernichtet, es wird in der Verehrung der Kaiser das Unendliche zum Endlichen gemacht (387) und umgekehrt das Endliche zum Unbeschränkten (383, 384). Christus bringt die Erlösung und Vollendung; in ihm, der nur formell endlich, wesentlich unendlich ist (387), wurde die Idee concret (416), also das Objective wirklich. Ebenso wirklich wird das Subjective auf religiöser Seite in der Tiefe des germanischen Gemüthes, der „unbestimmten Totalität des Geistes in Beziehung auf den Willen“ (425), auf der staatlichen Seite in der grossen Freiheit des Individuums (422), durch die bei den Germanen die gesellschaftlichen Verhältnisse in lauter Privatrechte und Privatverpflichtungen zersplittert werden (429). Die Kirche auf der einen, die Leibeigenschaft auf der andern Seite werden die Zuchtrüthen des germanischen Gemüthes (491). Denn die Anwendung des Principis auf die Weltlichkeit, die Durchbildung und Durchdringung des weltlichen Zustandes durch dasselbe ist der lange Verlauf der Geschichte (24). Während so das Abendland sich zum concreten Geiste gereinigt hat, geschieht im Morgenland

die Reinigung im Mohammedanismus, jedoch nur zum abstracten Geiste (S. 431), in dem auch alle Subjectivität aufgeht (S. 432). So ist der Mohammedanismus nur eine asiatische Erneuerung des Judenthums. Die Weltlichkeit, die „unendliche Lüge“ (S. 444), reagirt gegen das neue geistige Princip des Mittelalters in dreifacher Form: 1) als Reaction der einzelnen Nationen gegen das Frankenreich, 2) als Reaction der Individuen gegen die Staatsgewalt (Feudalismus), 3) als Reaction der Kirche gegen die Weltlichkeit, durch die jene selbst weltlich wird. Als der Weltgeist überhand nimmt (S. 498), tritt die Reformation ein, allerdings nur in der „reinen Innigkeit“ der germanischen Nationen (S. 505. 506). Nach ihrer Lehre ist der Glaube eine Gewissheit, die der heilige Geist bewirkt, der dem Individuum nicht nach seiner particularen Besonderheit, sondern nach seinem Wesen zukommt (S. 501), durch die es also ein wahrhaftes Subject wird, seinen particularen Inhalt gegen die substantielle Wahrheit aufgibt (S. 502). Damit ist das neue letzte Panier aufgethan, „die Fahne des freien Geistes“. Freilich verharren die romanischen Nationen in der Entzweiung (S. 505). Damit hängt wohl zusammen, dass in Frankreich die Einzelwillen als solche regieren wollen, der allgemeine Wille auch der empirisch allgemeine sein soll (S. 541), nachdem in der französischen Revolution die Welt auf den Kopf, d. h. den Gedanken gestellt worden ist (S. 535). In Deutschland dagegen ist die wahre Monarchie verwirklicht, die nicht wie der platonische Staat die subjective Freiheit unterdrückt (Encyklop. § 552), sondern durch die protestantische Religion die Freiheit des für sich seienden Selbstbewusstseins mit dem Staatsrechte versöhnt (Encyklop. § 552, Philos. der Gesch. S. 546).

Dies ist in den Hauptumrissen der qualitative Fortschritt, die Entwicklung, die Hegel in der Weltgeschichte sieht. Aus einigen wenigen Gegensätzen, die durch ihre Namen abstract logisch scheinen, hat er die Bewegung des „Weltgeistes“ zu construiren versucht. Objectiv, subjectiv,

concret, abstract, unendlich, endlich, frei, unfrei sind vier Gegensatzpaare, die, metaphysisch nicht ganz identisch, psychologisch aber vieler und weiter Bedeutungen fähig, ihm die Zusammenfassung grosser Epochen unter eine kurze Formel ermöglicht haben.

Um seine Gedanken scharf zu sondern, halten wir zunächst fest, dass die Geschichte bei Hegel eine Bewegung ist; jede Bewegung hat ein Subject, das sich bewegt oder bewegt wird, und eine Richtung, in welcher die Bewegung erfolgt; wir haben also zunächst das Subject derselben, dann die Richtung zu untersuchen.

Wie oben ausgeführt, ist die Weltgeschichte zu begreifen „aus dem Drange des Geistes, das Absolute, d. h. sich selbst zu finden“. Das Subject muss also der objective, absolute Geist sein, der zu sich selbst zurückkehrt. Doch wird diese Einheit des Subjectes nicht festgehalten. In der obigen Darstellung der Bewegung fanden wir auch eine beständig gesteigerte „Daranbewegung“ des subjectiven endlichen Geistes, also eine Bewegung zweier Subjecte, aber in Wirklichkeit doch nur die Bewegung eines Subjectes, des subjectiven Geistes, in dessen Annäherung an das Unendliche die Möglichkeit eines wirklichen Fortschrittes gegeben ist, während der objective Geist, als von Anfang an, schon im Orient, gegeben und seinem Wesen nach absolut, also vollkommen, an sich die Möglichkeit einer Entwicklung nicht hat, wo er sich aber in den subjectiven Geist umbildet, durch diesen verändert, z. B. abstract geworden, wie bei den Juden, Natur geworden, wie bei den Indern, schöne Natur geworden, wie bei den Griechen, nicht mehr der objective Geist ist. Nur der metaphysischen Formel wegen von der Rückkehr des Geistes zu sich, ist die Bewegung auch des Absoluten festgehalten, die thatsächliche Darstellung liesse sich viel besser fassen als Entwicklung des endlichen Geistes zum unendlichen.

Das empirische Urbild des Endlichen sind selbstverständlich die einzelnen Volksgeister; das Unendliche, Ob-

jective, das mit dem Staate zugleich vom Anfang an erscheint, ist auf dem Gebiete des Staates der metaphysische Ausdruck für den Willen der Gemeinschaft oder den gemeinsamen Willen der Mitglieder desselben; da jedem Willen eine Vorstellung beigesellt ist, so müssen auch dem gemeinsamen Willen gemeinsame Vorstellungen zu Grunde liegen, die man sittliche Anschauungen nennt. Diese, von Hegel hypostasirt, ergeben nun dadurch eine ununterbrochene Fortschrittslinie, dass sie zur Freiheit des einzelnen Volkes in ursprünglich negativem, zuletzt identischem Verhältniss stehen. Des logischen Scheines wegen sind diese Verhältnisse ein ununterbrochener, nothwendiger Fortschritt. In dieser Kette trägt jedes weltgeschichtliche Volk ein Princip. Diesen „Trank vom Geiste der Weltgeschichte“ bezahlt es mit seiner Vernichtung (S. 97). Nach eines Volkes oder eines Princip's Untergang geht ein neues Princip auf (S. 97), die Rückgänge in der Bildung sind nur zufällige (S. 69). Diese letzten drei Sätze sind eben so viele Widersprüche der Metaphysik gegen die Erfahrung und zwar sogar gegen diejenige, die zu Hegel's Zeit aus dem Stande der historischen Wissenschaften resultirte. Ein Beispiel eines Widerspruchs gegen den letzten Satz hat Hegel selbst gegeben, ohne es als Widerspruch zu erkennen. Der Mohammedanismus ist nach ihm die Reinigung zum abstracten Geiste (S. 431), also für das Morgenland, obgleich ein neues Princip, doch ein Rückschritt gegen das Judenthum, das zwar auch von abstractem Geiste war, aber wenigstens in der Familie etwas Substantielles, also Concretes besass (S. 241). Auch Hegel's Zeit schon konnte aus dem Stande ihrer Forschung, nachdem schon Herder¹²⁾ die Aehnlichkeit des Ganges der Cultur in den verschiedenen Zeiten und Welttheilen betont hatte, die Gleichheit aller Gesellschaften in ihrem Anfange schliessen. Die moderne Wissenschaft hat sie bis zu der allerdings nicht primitiven, aber verhältnissmässig frühen Stufe der Gentilverfassung fast allgemein erwiesen¹³⁾. Was Hegel Princip nennt, ist, exacter ausgedrückt, die jeweilige

Gesellschaftsform; die Identification von Princip mit Volk ist deshalb falsch. Ein neues Volk tritt nicht mit einer neuen Gesellschaftsform auf die Bühne der Geschichte, sondern es durchläuft zuerst dieselben Stadien, wie das eben abgetretene, oder hat sie schon durchlaufen. Kein Volk ist auf ein einziges Princip beschränkt. Die griechisch-römische Welt hat den Geschlechterstaat, den republicanischen Classenstaat und den auf eine neue Religion gestützten christlich-monarchischen Staat (letzteren im oströmischen Reiche), also drei Principien oder Gesellschaftsformen erzeugt; die west-europäischen Völker sind durch den Geschlechterstaat, den Feudalstaat, die absolute Monarchie hindurch gegangen und leben jetzt in den Formen des Repräsentativstaates; auch kann ein Volk wohl, bei seinem alten Princip verharrend, die Völker der neuen Principien überleben, wie es Chinesen und Inder gethan haben, mit denen Hegel freilich bequem fertig wird, indem er sie aus der Geschichte als ungeschichtlich ausschliesst. Andererseits, nachdem zu Hegel's Zeit die vernünftige Monarchie erreicht ist, also der Geist sich selbst gefunden hat, hat die Geschichte kein Ziel mehr, sie müsste ewig stillstehen. Schon dieses allein beweist, dass die Hegel'sche Bewegung ein metaphysischer Zauberkreis ist, der in sich selbst zurückkehrt, nicht eine empirische Linie, da die Erfahrung die Gegensätze ihrer Gegenwart nicht ignoriren, sondern die Richtung suchen würde, in der sie sich ausgleichen, also die Geschichte fortsetzen werden. So sind also die Stufen des Fortschritts von Hegel falsch auf die Völker und die Geschichte vertheilt, die empirischen Subjecte, zu metaphysischen geworden, sind von der Wahrheit abweichend dargestellt.

Betrachten wir ferner nach den Stufen des Fortschritts die Qualität derselben, oder was dasselbe ist, nach den Subjecten der Bewegung die Richtung der Bewegung! Dieselbe geht von der Gebundenheit des Subjectes zur Freiheit, d. h. „sittlichen Freiheit“, nicht Willkür desselben. Dem entspricht allerdings die thatsächliche em-

pirische Wahrheit, dass die Gebundenheit des Subjectes in den primitiven Gesellschaftsformen stärker ist als in den späteren, dass sie im Verlauf der Geschichte sich lockert, wiederum aber nicht so, dass ein neues Volk einen neuen Freiheitsgrad verwirkliche, sondern so, dass innerhalb eines und desselben Volkes verschiedene Grade der Freiheit auf einander folgen. Da freilich die orientalischen Staaten stabil bleiben oder sehr langsam sich entwickeln, die occidentalischen allein sich umgestalten, so konnte es Hegel scheinen, als ob die Freiheit die letzte, neueste, erst bei den Germanen gewachsene Frucht der Weltgeschichte sei, während sie thatsächlich, schon am Ende der antiken Welt im Princip vorhanden, ein letztes Vermächtniss derselben war, das freilich in den Stürmen der Völkerwanderung nicht ausgeführt wurde. Schon in der römischen Welt vollzog sich dieselbe Loslösung des Individuums „aus der Gruppe“¹⁴⁾ zur freien Einzelexistenz, die, in der christlichen Welt lange vorbereitet, im letzten Jahrhundert vollkommen wurde. Wie eine neuerdings erschienene Schrift zu beweisen sucht¹⁵⁾, ist diese Bewegung nothwendig in der Natur des menschlichen Willens begründet, der theils ein unbewusster, ursprünglicher Gattungswille, theils ein bewusster, durch Reflexion verstärkter Einzelwille, Willkür ist. Was also Hegel einen logischen Process der gesamten Weltgeschichte nennt, ist in Wahrheit ein psychologischer Process, der innerhalb jedes Gemeinwesens auf jeder historischen Stufe verläuft oder jedenfalls verlaufen kann.

Der logische Process ist bei Hegel nicht bloß constatirt, er ist auch ein nothwendiger, wie sich aus der metaphysischen Grundlegung ergibt, er ist nach der Identität des Denkens und Seins Realgrund und Erkenntnissgrund der geschichtlichen Bewegung zugleich. Was in jenem „Process“ Empirisches steckt, ist dargelegt worden, da er uns dadurch erst verständlich wird. Auch wo er gegen die Empirie seiner Zeit und gegen die moderne verstösst, ist aufgewiesen, um seinen theoretischen Werth

zu beurtheilen. Hegel's Theorie an einer modernen Theorie zu messen, der einen die andere vollständig gegenüberzustellen, ist hier nicht meine Aufgabe, sondern nur die Schicksale der Theorie weiter zu verfolgen, zu zeigen, wie die selbständig und wissenschaftlich denkenden unter seinen Schülern seine Theorie benützt oder umgebildet haben.

III.

Die allgemeine Geschichtsphilosophie bei Hegel's Schülern.

Von dem Staate als der Darstellung des Objectiven in der Sphäre des Willens hat Hegel in seiner Rechtsphilosophie das Recht getrennt, als eine niedere Erscheinungsform des Objectiven, als „abstracten Begriff des Willens“ (§ 33), (während der Staat den vernünftigen concreten Willen ausdrückt), oder, was dieser Definition nicht widerspricht, „den Willen in seiner Unmittelbarkeit“ (§ 34). Denn „abstract“ ist bei Hegel, wie schon oben bemerkt, das Sinnliche, Unmittelbare. Der abstracte Wille ist also nichts Anderes als „in sich einzelner Wille eines Subjects“ (Philos. d. Rechts § 34). Da der subjective Geist aber im Verlauf der Geschichte durch die „Daranbewegung“ an den objectiven Geist seinen Inhalt ändert, so muss auch das Recht, das darauf beruht, verschiedenen Inhalt annehmen, „jede Stufe der Entwicklung der Freiheit ihr eigenthümliches Recht haben“ (Philos. d. Rechts § 30). Doch enthält die Hegel'sche Rechtsphilosophie keine Darstellung der geschichtlichen Entwicklung des Rechts, nur hier und da eine Bemerkung, wie über den Unterschied des christlichen Rechts vom römischen (§ 62). Diese Darstellung begann, wenigstens für einen Theil des Rechtsgebietes, noch zu

Hegel's Lebzeiten einer seiner Schüler, *Ed. Gans*, in seinem Werke: *Das Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwicklung* (4 Bde. Berlin 1824—1835). Hegel's Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte wurden zuerst im Winter 1822—1823 gehalten, der erste Band des genannten Werkes erschien 1824. Gans konnte also diese Vorlesungen benützen und muss sie neben der Logik und Rechtsphilosophie, die er citirt, benützt haben, da er sich ganz in ihren specifischen Ideen bewegt, oft bis zu wörtlicher Uebereinstimmung. Auch für Gans ist die äussere Causalität nur das Organ, das sich der Begriff, der in der Geschichte ist, in seiner nothwendigen Fortbewegung giebt (I, S. 3), Asien der absolute Anfang, das Räumliche und Naturgeschichtliche der Geschichte (I, S. 56), der orientalische Staat das äusserlich Objective ohne Thätigkeit des Subjects, so dass alles nach Hegel Subjective, formelles Recht, Moralität, die so streng von der objectiven Sittlichkeit getrennt wird, Familie, bürgerliche Gesellschaft gegen den im Despoten verkörperten Staat rechtlos sind. Daher schliesst das indische Recht alles Subjective aus, hat also keine Testirfreiheit, sondern ist strenge Intestaterbfolge, durch seinen engen Zusammenhang mit dem Cultus „das Erbrecht der Todtenopfer“ (I, S. 250—251); dergleichen das chinesische Recht, das gleichmässige Erbrecht aller Kinder, unter denen der Erstgeborene nur die Herrschaft über die Familie fortführt, aber keinen materiellen Vortheil hat (I, S. 117), und nächst den Kindern der nächst ihnen zur Trauer in verschiedenem Grade Verpflichteten (I, S. 257—260), so dass das chinesische Testament nichts Willkürliches enthält, nur die Anerkennung der schon bestehenden Ordnung ist. So sind in Indien und China alle der Idee nach subjectiven Einrichtungen von Recht, Ehe, Familie substantiell, d. h. dem Staate und der Religion unterworfen. Im persischen Recht erscheint der erste Fortschritt, Ehe und Familie sind nicht mehr ein unmittelbar Göttliches, doch dienen sie als Durchgang und Mittel für jene Lichtreinheit, die vom Subjecte erlangt werden soll (I, S. 267).

Im mosaischen Gesetze erst sind die Bestimmungen über die Familie allerdings göttliche, aber ihrem Inhalte nach rein menschlich; in beiden jedoch, im persischen wie im mosaischen Recht, ist die Familie noch in gediegener Einheit (I, S. 270), daher kein Raum für Testirfreiheit. Die mosaische Familie aber, ihrer Menschlichkeit wegen, „ist mit in der Fortbewegung der menschlichen Verhältnisse begriffen, wenn auch nur passiv (I, S. 271), so dass ihr später von den Talmudisten ganz fremdartige Principien und Satzungen angepasst wurden“. Im islamitischen Erbrecht ist die Gediegenheit der Familie ganz aufgehoben (I, S. 276). Man sollte erwarten, dass die islamitische Familie der jüdischen gleich sei, da der Islam (wie bei Hegel) nichts als das für Asien wiedergekehrte, aber in anderer Form auftretende jüdische Princip, also das von dem abstracten Gott äusserlich bestimmte Menschliche ist (I, S. 268). Doch waltet der Unterschied, dass die menschlichen Verhältnisse im Judenthum bestehen bleiben, im Islam aber von der Macht des Göttlichen vernichtet sind, also das Entgegengesetzte, wie in Indien, stattfindet. Während in Indien das Familienrecht im Pantheismus aufgeht, hat Gott im Islam sich aus der Familie ganz zurückgezogen, sie ist das Geduldete und Bestehende, ohne dass dieses Bestehen weiter eine innere Bedeutung hätte (I, S. 273). Wie in keiner anderen orientalischen Gesetzgebung herrscht daher hier die breite Willkür, aber keine wahrhaftige Freiheit (I, S. 276), auch keine Objectivität, keine bestimmte Stufenfolge der Nähe und Entfernung der Verwandtschaft, sondern leere Abstraction und Gedankenlosigkeit (I, S. 277), da der Fanatismus für das Eine, die Religion, die Individualität von den Banden der Familie löst (I, S. 275). Wie alles Orientalische, ist der Islam nur eine Umwälzung im Raume, nicht in der Zeit, da er in seiner leeren Abstraction nicht die Möglichkeit und den Keim einer weiteren Entwicklung in sich enthält (I, S. 57. 181). — Der Uebergang von Asien zu Europa, Aegypten, wird, wohl wegen Mangels an Nachrichten, nicht näher be-

leuchtet, nur constatirt, dass in Aegypten „das Streben dessen vorhanden war, was nachher in Attika zur Existenz kam“ (I, S. 295). In Attika kommt, wie im ganzen Leben, so auch im Recht die „Schönheit“ zur Geltung, die Einheit des Substantiellen und Individuellen, welche eben die Schönheit ist (II, S. 404). Das Individuelle, die Testirfreiheit, ist identisch mit der Adoption, da diese Freiheit nur dann eintritt, wenn die natürlichen Descendenten fehlen, und sich meist auf die Blutsverwandten beschränkt, also innerhalb des Substantiellen, der Familie bleibt (II, S. 409). Aus dieser schönen Einheit tritt der römische Geist heraus. Ursprünglich dem attischen gleich, da die primitivste römische Vererbungsform, das testamentum comitiis calatis, auch mit der Adoption identisch war (II, S. 47), verliert das römische Erbrecht schon zur Zeit der zwölf Tafeln das „patricisch substantielle Moment der Intestaterbfolge“ (II, S. 33), während der Zeit der Republik herrscht das plebejische Princip der Willkür, d. h. der Testirfreiheit, in der Kaiserzeit tritt durch das Notherbenrecht eine Einigung beider Principien ein (II, S. 34). Vom Individualismus der alten Welt macht das Christenthum einen weiteren Fortschritt zur Subjectivität (III, S. 24). Während im antiken Staat das Individuum nur als Theil des Staates Gültigkeit hat, wird es im Mittelalter Subject, und der feudalistische Staat wächst aus ihm hervor (III, S. 25). Derselbe bleibt subjectiv sittlich, wie es die Familie ist, wird nicht objectiv sittlich, wie es nach Hegel der moderne Staat ist. Man sollte also nach oberflächlicher Vermuthung im germanischen Recht, das alle von den Germanen eroberten Länder Europa's, besonders die nördlichen, durchdrungen hat, subjectives Erbrecht, weitestgehende Testirfreiheit erwarten. Aber „die Kraft der ganzen mittelalterigen Bildung hat ihren Sitz im Gemüthe, nur in der Innerlichkeit“. Die Thätigkeit aber, die ein Privatrecht zu Stande bringt, ist wesentlich Verstand. „Wie diesem wiederum unmöglich ist, in den sittlichen Sphären des Staates und der Familie das Rechte zu treffen, und er

sich zu diesem Rechte nur immer annähernd verhält, so ist es in der Lehre vom Eigenthum und den Verträgen lediglich der Verstand, dem die Ausarbeitung allein zu übertragen wäre“ (III, S. 28). Das Mittelalter hat demgemäss kein Privatrecht entwickelt, es musste später das römische Privatrecht eingeführt werden. Seine Innerlichkeit aber traf das Rechte in der (nach Hegel subjectiv) sittlichen Sphäre der Familie, deshalb soll im germanischen Erbrecht der Wille des Einzelnen nicht in der Wahrheit mächtiger sein als die Substanz der Familie, auf deren subjectiver Sittlichkeit ja auch der Feudalstaat beruht. Der Einzelne soll nicht, wie in der römischen Gesetzgebung, dieselbe aufheben können, um sie auf dem Wege des Vergleichs, d. h. des Notherbenrechts, wieder herzustellen. Die testamentarische Gewalt ist daher nicht der Anfang und Ausgangspunkt des germanischen Erbrechts, aber sie ist ein Zweites und Dazutretendes. In gewissem Sinne darf von einem Individuum nämlich gesagt werden, dass es ein Recht über sein Vermögen haben müsse. Alles, was Jemand erworben hat, Alles, was beweglich und fahrend ist, gehört mehr dem Besitzer als irgend einem Andern, es ist nicht Familieneigenthum, darum kann hier eine Verfügung eintreten (IV, S. 214). Daraus folgt die germanische Testirfreiheit über bewegliche und die Intestaterbfolge in unbeweglichen Gütern. Doch wird das germanische Erbrecht mit einem lehnsrechtlichen Netze umgeben, zu dem das Recht der Primogenitur gehört (IV, S. 215), welches Gans aber gänzlich ausserhalb seines Systems lässt.

So hat Gans den Hegel'schen Process für einen wichtigen Zweig der Rechtsgeschichte fruchtbar gemacht und eine grosse Menge scheinbar disparater Thatsachen unter einen einheitlichen Gesichtspunkt gebracht, im Gegensatze zu „der schmachvollen Gedankenlosigkeit, in welcher durch die Bemühungen der sogenannten historischen Schule die Rechtswissenschaft jetzt versunken ist“ (II, Vorrede S. VII, VIII). Er selbst glaubte als Anhänger der Hegel'schen Metaphysik

den Erkenntnisgrund und Realgrund jener Erscheinungen nachgewiesen zu haben, der moderne Standpunkt wird nur zugeben, dass er sie nach den Kategorieen des Objectiven und Subjectiven classificirt hat. Eine besondere Geschicklichkeit hat er darin gezeigt, dass er neben der objectiven Substanz, dem Staate, auch die subjective Substanz, die Familie, zur Classification passend verwendete; Hegel hatte in der Rechtsphilosophie (§ 158) die Familie als „unmittelbare Substantialität“ charakterisirt, unbekümmert darum, dass es nur eine Substanz, also neben dem Staate, dem substantiellen Willen, keine andere geben kann, hatte aber in der Geschichtsphilosophie ihre Entwicklung nicht besonders betont, nur beim Judenthum sie als das einzige Substantielle in ihm genannt (S. 241). Durch Hervorhebung der Wirksamkeit dieser zweiten Substanz hat Gans seine Dreitheilung der römischen Rechtsgeschichte erreicht und so es vermieden den Thatsachen Gewalt anzuthun, ist sogar dabei der historischen Wahrheit näher gekommen als die historische Schule seiner Zeit und der zweite Rechtsphilosoph der Hegel'schen Schule, *Lassalle*, obgleich dieser mehr als drei Jahrzehnte nach Gans, also mit viel besseren Hilfsmitteln arbeitete. Denn auch die moderne Forschung hat für die Geschichte des römischen Erbrechts eine Eintheilung in drei Perioden, die, im Wesentlichen den von Gans aufgestellten entsprechend, nur die Testirfreiheit der zweiten Periode nicht als völlig und absolut annehmend, ihren Ursprung gewiss diesem auch heute noch von allen Juristen vielfach citirten Rechtsphilosophen verdankt ¹⁶). Was, abgesehen von der Classification, die Ursache der Erscheinungen der Rechtsgeschichte betrifft, so neigt die moderne Ansicht immer mehr dahin, das Recht als abhängig von der allgemeinen Structur der Gesellschaft und gleichzeitig mit dieser sich wandelnd aufzufassen. Wegen der ursprünglichen Gleichheit aller Gemeinwesen, die der Hegel'sche Process übersieht, beschränkt sich die Intestaterbfolge als erste Stufe des Erbrechts nicht auf den Orient, sie ist auch bei den Griechen,

Römern und Germanen im Anfang ihrer Geschichte das herrschende Princip. Auf die mannigfaltigen Testamentsformen bisher räthselhaften Ursprungs wird also die weitere Erforschung der Wandlungen der Gesellschaft helleres Licht werfen¹⁷⁾.

Gans' Werk blieb für die nächsten zwei Jahrzehnte die bedeutendste Fortbildung der allgemeinen Hegel'schen Geschichtsphilosophie. Die Hegelianer, die in diesem Zeitraum denselben Gegenstand behandelten, waren unselbständige Nachbeter des Meisters oder verfielen in terminologische Spielereien, die wir heutzutage Mühe haben ernst zu nehmen. Die Hegel'sche Logik zerfällt in die Lehre vom Sein, vom Wesen und vom Begriff. Die Lehre vom Sein ist Sache der Vernunft, die vom Wesen Sache des reflectirenden Verstandes, der die Unterschiede der Dinge behandelt (Encyklop. § 114), die Lehre vom Begriff und besonders der höchsten mit dem Zweck verbundenen Form des Begriffes (Logik III, S. 317), ist eine Vereinigung beider. Da nun Denken und Sein identisch sein sollen, so muss diese Dreitheilung auch im Reiche des Geistes, also in der Geschichte, wiederkehren. Diese Consequenz, die Hegel selbst nicht gezogen hat, beeilte sich nachzuholen *Chr. Kapp* (*Das concrete Allgemeine der Weltgeschichte*, Erlangen 1826), indem er den Orient für das Sein, die Antike für das Wesen, die Neuzeit für den zu sich gekommenen Begriff erklärte (vgl. *Rosenkranz in den Hallischen Jahrbüchern*, 1838, S. 138). Eine andere, nicht minder elegante Dreitheilung gab *A. v. Cieszkowski*, *Prolegomena zur Historiophie*, Berlin 1838, der durch Thesis, Antithesis und Synthesis das Alterthum als das Reich der Kunst, die moderne Welt als das Reich der Philosophie, die Zukunft als das Reich der Sittlichkeit betrachtete, daneben noch geistvolle Vergleiche der Geschichte mit der Natur aufstellte (Athen = dynamische, Sparta = statische Elektrizität, Macedonien = Elektromagnetik, Persien = Lichtreich, Rom = expansive und absorbirende Wärme). (Vgl. *Hallische Jahrbücher*, 1839, S. 476 ff.)

Glücklicher Weise standen die Nachwirkungen solcher Spielereien in umgekehrtem Verhältniss zu der geistigen Anstrengung, die sie gekostet hatten.

Wichtiger als diese Wortphantasien war die praktische Wirkung der Hegel'schen Schlagwörter in den politischen Kämpfen der dreissiger und vierziger Jahre. Ueber das Wesen der Staatsverfassung hatte Hegel sich nur sehr allgemein und widersprechend erklärt. In der Philosophie des Rechts sagt er an einer Stelle (§ 273), die Verfassung sei nichts Gemachtes, sondern das schlechthin an und für sich Seiende. An einer andern Stelle derselben Schrift (§ 298) heisst es: „Die Verfassung ist also, aber im wesentlichen wird sie, d. h. sie schreitet in der Bildung fort.“ Und es war nun eine offene Frage, ob die damaligen deutschen Verfassungen in ihrer Bildung genügend fortgeschritten waren. Die linke Seite der Hegel'schen Schule verneinte die Frage. Man braucht nur einen Band der von 1838—42 erschienenen, dann unterdrückten „*Hallischen Jahrbücher*“ durchzusehen, um den Geist der Geschichte als der Entwicklung zur Freiheit in voller Opposition gegen den absoluten Staat und die Starrheit der kirchlichen Dogmatik zu finden. Der politische Kampf absorbierte die tüchtigsten Kräfte der Hegel'schen Schule. So kam es, dass erst 30 Jahre nach Hegel's Tode ein Werk erschien, welches die von Gans behandelten Probleme wieder aufnahm und ausserdem zur Beantwortung juristischer Principienfragen an die Philosophie, besonders die Geschichtsphilosophie, appellirte. Erst 1861 erschien *Lassalle's „System der erworbenen Rechte, eine Versöhnung des positiven Rechts und der Rechtsphilosophie“*¹⁸⁾. F. Lassalle hatte sich ganz und gar an der Hegel'schen Philosophie gebildet, sie ist für ihn die Philosophie schlechthin (I, S. 52). Zur Hegel'schen Geschichtsphilosophie hatte er in einem Vortrage, den er im Jahre 1859 in der Berliner Philosophischen Gesellschaft gehalten hatte (abgedruckt in der Zeitschrift: *Der Gedanke*, Bd. II, S. 123—150), eine Ergänzung geben zu müssen geglaubt¹⁹⁾. Wie nämlich

in der Natur nach Hegel der Begriff sich verwirkliche durch drei Momente, den Mechanismus, in welchem das Object von aussen bewegt werde, also gar keine Innerlichkeit habe, den Chemismus, in welchem das Object durch eine innere, ihm immanente Spannung bewegt werde, also schon an sich, aber noch nicht für sich existire, und durch die Teleologie, durch welche (in der organischen Natur) das Object das Aeussere sich unterwerfe und so zum freien Begriffe werde (a. a. O. S. 129. 130), so, meinte Lassalle, gebe es auch in der Geschichte Mechanismus, wie die mechanische Anhäufung des Besitzes in der römischen Kaiserzeit, und die mechanische Zerstückelung desselben in der französischen Revolution (S. 139), nicht minder aber Chemismus, wie die Spannung der Kräfte, die zu grossen Eroberungen nach aussen, also Geltendmachung des nationalen Princips und wiederum zur Negation desselben, zum Kosmopolitismus führe, oder zur Steigerung der monarchischen Gewalt im Innern und wiederum zur Negation derselben durch die Revolution (S. 141. 142), endlich auch Teleologie, indem die Menschen in freier Zweckthätigkeit theils aus endlichen, egoistischen, theils aus unendlichen Zwecken (der Erkenntniss der Idee) handelnd, die Staatsform gestalten (S. 143). Erst so sei die Entwicklung des Begriffs als eine gleiche in Natur und Geist, oder Natur und Geschichte, demgemäss eine logische, in beiden vorkommende erwiesen (S. 131) und damit eine Lücke der Hegel'schen Philosophie ausgefüllt (S. 138). Doch seien diese drei Momente nicht successive, wie etwa bei Czieskowski (der oben genannt ist), sondern stets gemeinschaftlich thätige Realisationsweisen des Begriffs (S. 113 Anm.). Unter den antiken Philosophen hatte Lassalle dem dunklen Ephesier Heraklit ein eingehendes Studium gewidmet, demselben, dessen Denken allein Hegel für kein vergangenes, sondern ein wesentliches erklärt (Gesch. d. Phil. I, S. 334), von dem er überhaupt den Anfang der Philosophie datirt hatte (a. a. O. S. 346). Lassalle wandte sich nun zu zwei Fragen, einer rechtlichen und einer rechts-

geschichtlichen, um sie mit seiner Philosophie tiefer zu ergründen. Die erste Frage, zu der er durch die vielfachen Collisionen alter und neuer Gesetze in den Jahren 1848 und 1849 angeregt worden war, ging dahin, welche Rechte als erworbene, daher unveräusserliche, zu betrachten seien, so dass neue gesetzgeberische Acte auf sie keine rückwirkende Kraft haben; die zweite Frage war eine neue Behandlung eines der Gegenstände, an denen schon Gans seinen Scharfsinn erprobt hatte, des römischen Erbrechts. Wie in den Gedanken, so bewegt sich Lassalle auch in seiner Ausdrucksweise ganz und gar im Hegel'schen Kreise. Er spricht von der „einfachen Thätigkeit der Dialektik des speculativen Begriffs“ (I, S. 28), von der „instinctiven Operation des Begriffs“ (I, S. 181), er betrachtet Alles „mit den Augen des Begriffs“ (II, S. 20), hält mit Hegel das Vernünftige für das Concrete, das Sinnliche für das Abstracte (II, S. 10) und theilt dessen Geringschätzung für „blosse Verstandesabstractionen“ (I, S. 214 Anm., S. 330). Juristische Deductionen, aus lauter analytischen Urtheilen bestehend, die lediglich einen durch die Erfahrung gegebenen Begriff in seine Bestandtheile zerlegen, denselben gewissermassen aufwickeln, mussten allerdings den Schein der Selbstentfaltung oder Selbstentwicklung des Begriffes begünstigen.

Zur ersten Frage, der nach den erworbenen Rechten, fand Lassalle eine grosse Anzahl von Lösungsversuchen vor, die jedoch alle kein ausnahmsloses Princip, wie Lassalle sagt, keine „höchste Rechtsidee“ zu Grunde legten (I, S. 13, I, S. 70), sondern nur eine Regel mit Ausnahmen, also einen ganz unwissenschaftlichen Begriff aufstellten. Die schlechteste Lösung war nach Lassalle's Schätzung die von *Stahl* (I, S. 168 ff.), der „in widerwärtiger Sophistik“ die entgegengesetzten Begriffe „Handlung“ und „Lage“ (Vorgang) identisch setzte, und auf diesem Wege die feudalen Rechte als erworbene, also nicht aufhebbare darstellte; die verhältnissmässig beste Antwort auf jene Frage hatte *Savigny* gegeben (I, S. 12 ff.), der zwischen der Existenz der Rechte

und ihrer Verbindung mit der einzelnen Person unterschied und alle auf das blosse Dasein der Rechte bezüglichen Gesetze, die sogenannten „absoluten Gesetze“, für rückwirkungsfähig, diejenigen aber, die sich auf jene Verbindung bezögen, für nicht rückwirkend erklärte. Damit hat Savigny nach Lassalle's Ansicht nur eine Eintheilung der Rechtsregeln, keine Begründung ihrer rückwirkenden Natur gegeben. Daher kommt es, dass Savigny bei der Anwendung seines Princip's, von seinem juristischen Gefühle bestimmt, Ausnahmen von seiner Theorie zugeben muss ²⁰⁾ (I, S. 15, Anm.). Den verborgenen Grund, auf dem jenes juristische Gefühl beruhe, findet nun Lassalle darin, dass bei jedem Individuum Sein und Wollen zu unterscheiden seien. Das Wollen desselben durch nachträgliche Gesetze zu entstellen und zu vernichten, „zu denaturiren“, wäre ein Verbrechen; daher darf kein Gesetz auf diejenigen Rechte zurückwirken, die durch eine individuelle Willenshandlung des Individuums „mit ihm vermittelt und von ihm verseinigt worden sind“ (I, S. 51, 52); solche Rechte sind die erworbenen, von Rückwirkung freien. Das Sein des Individuums aber, im Gegensatz zu seinem Wollen, ist „nur eine durch den im steten Wandel begriffenen allgemeinen Geist gesetzte Bestimmtheit“, so dass „jede neue, aus ihm fliessende Bestimmtheit das Individuum unverzüglich mit demselben Rechte ergreift, mit welchem es von der früheren ergriffen wurde“. Solche allgemeine Qualitäten und Befugnisse sind nur da auf Grund des sie verleihenden Gesetzes und fliessen und verschwinden also mit ihm (I, S. 51). So betrifft z. B. ein Gesetz über ein Zinsmaximum daseiende Rechte, muss deshalb sofort in Kraft treten und alle das Maximum überschreitenden Zinsen verhindern; wenn also *Savigny* eine dahin gehende Verordnung des Kaisers Justinian als rückwirkend tadelt, so zeigt er, dass er den Begriff der Rückwirkung nicht erfasst hat. Eine solche wäre nur dann vorhanden, wenn auch die schon verfallenen Zinsen reducirt und damit die Ausleihung, die von den damals gültigen Gesetzen ausgehende Willens-

action des Gläubigers, nachträglich denaturirt würde (I, S. 230—238, Anm.) ²¹).

Da die Nichtrückwirkung auf dem Princip der subjectiven Freiheit des Geistes beruht, so ist sie erst mit dieser in der Geschichte vorhanden, fehlt also auf allen den Stufen der Geschichte, die Hegel als unfrei, ohne Selbständigkeit des Subjectes charakterisirt, bei den Chinesen, den Indern, selbst noch bei den Juden ²²) (I, S. 53—57). Sie erscheint erst, zugleich mit der subjectiven Freiheit, bei den Griechen und den Römern (I, S. 57). Sie wird in allen Gesetzgebungen festgehalten, die auf juristischer und philosophischer Bildung beruhen, und zwar eben nach dem unbewusst wirkenden Princip der Unantastbarkeit der Willensfreiheit des Subjectes, sie liegt daher unausgesprochen allen jene Fragen betreffenden Juristenentscheidungen des Pandektenrechts (I, S. 179, 239) so ausnahmslos zu Grunde, dass alle scheinbaren Abweichungen von dem Princip sich bei näherer Prüfung als strenge Anwendungen desselben zeigen (I, S. 239—305), während die Kaiserconstitutionen ihrer Willkürlichkeit gemäss mehrere flagrant rückwirkende Gesetze enthalten (I, S. 239, Anm.); die Nichtrückwirkung wird festgehalten vom französischen Convent, jener „philosophischen Versammlung“ (I, S. 381, 382), die auf das schärfste zwischen daseienden und erworbenen Rechten unterschied, jene nicht blos durch augenblickliche Geltung neuer Gesetze änderte, sondern sogar bis zum 14. Juli 1789, dem Tage des Bastillensturmes, als der thatsächlichen Erklärung des neuen Rechtsbewusstseins, durch berechtigte Rückwirkung annullirte (I, S. 377), diese hingegen, als aus der Freiheit des Individuums geflossen, stets unangetastet liess ²³) (I, S. 379). Zu dieser wahrhaft philosophischen Entscheidung steht im stricten Gegensatze der durch die Thermidor-Reaction conservativ gewordene Convent, der sich bei der Revision der jacobinischen Gesetzgebung in mehreren Fällen, besonders auch bei der Wiederaufhebung jener ersten Rückwirkungsdecrete, der offenbarsten, bewuss-

ten Rückwirkung schuldig machte (I, S. 30, 31), die durch keine philosophische Erwägung gestützt war. Die preussische Gesetzgebung machte in Folge der inzwischen durchgedrungenen „strengerer Auffassung des Staatsbegriffes“ (I, S. 39) zwischen 1803 und 1816 einen grossen Fortschritt, indem sie im ersteren Jahre bei der Einführung des preussischen Rechtes in neue Landestheile zwischen erworbenen und da-seienden Rechten nicht genügend unterschied und deshalb auch absolute Gesetze nicht augenblicklich in Wirksamkeit setzte, im letzteren Jahre aber ganz im Geiste jenes Unterschiedes alle auf freier Willensaction beruhenden Rechtshandlungen in ihrer Wirkung unverändert liess, dagegen in allen absoluten Gesetzen, zu denen auch die prohibitiven gehören, das Recht des Staates zu sofortiger Geltung, vulgo Rückwirkung, brachte (I, S. 157) (I, S. 35—39). Leider aber wurde dieser Fortschritt von der preussischen Gesetzgebung nicht festgehalten. Im Gegensatz zu der französischen *Assemblée constituante* von 1789 und der *Assemblée législative* von 1791, welche genau zwischen blossen Feudal-, also Personenrechten, und solchen Rechten unterschieden, die durch Grundverleihung erworben waren, die ersteren demgemäss einfach für aufgehoben, die letzteren aber nur für ablösbar erklärten, machte das preussische Gesetz über die Regulirung und Ablösung der gutsherrlichen und bäuerlichen Verhältnisse vom 2. März 1850 nur nominell denselben Unterschied, thatsächlich unterwarf es nicht blos alle auf Grundverleihung beruhenden, sondern auch die auf blossem Personenrecht ruhenden, also dem neuen Rechtsbewusstsein ausdrücklich zuwiderlaufenden Feudallasten, sogar die zweifellos blos feudalen „ungemessenen Dienste“ der Ablösung, und beging dadurch einen „widerrechtlichen Raub am armen Manne zu Gunsten der reichen Grundaristokratie“ (I, S. 191—201), der um so gewaltsamer wirkte, da die Ablösung nicht, wie die subjective Freiheit verlangt, als ein Recht, sondern als eine Pflicht verordnet wurde (I, S. 202). Die preussische Gesetzgebung beging ferner einen

„ungeheuren und kategorischen Widerspruch“ (I, S. 209) gegen sich selbst, indem sie einerseits die Standesvorrechte aufhob, anderseits aber in „kategorischer Empörung gegen die Logik“ für die Aufhebung der Grundsteuerfreiheit der Rittergüter Entschädigung vorschlug und dadurch zu Gunsten einer herrschenden Classe dem Volke einen Tribut auferlegen wollte (I, S. 209, 210). Schlimmer aber als diese bloß vorgeschlagenen Rechtsverletzungen sind diejenigen, deren sich das preussische Obertribunal in mehreren Entscheidungen schuldig machte, in denen es durch willkürliche Deutung der Verfassungsurkunde die durch die Verfassung aufgehobenen Standesvorrechte als noch fortwirkend annahm (I, S. 385—395). Für die Zukunft hofft Lassalle eine genauere Unterscheidung von der positiven Entwicklung der menschlichen Freiheit, welche einen immer grösseren Theil der menschlichen Freiheit für unfähig Eigenthum eines Andern zu werden, also für unveräusserlich, dem öffentlichen Recht entflossen erklären und durch absolute Gesetze regeln müsse, um „durch Vermehrung der Freiheit die Willkür zu negiren“ (I, S. 217, Anm. 2). Der Fortschritt in dieser Richtung ist um so sicherer, als die einzelnen Rechtsbegriffe, welche historische, nicht, wie Hegel und seine Schule gegen den Geist ihrer eigenen Philosophie annehmen, rein logische, ewig unveränderliche seien (Vorrede S. XIV—XVI), in ihrer bisherigen Entwicklung sich in dieser Richtung bewegt haben. So umfasst der Eigenthumsbegriff bei den Römern ausser dem leblosen Besitz, den Thieren und dem besiegten Feinde auch Weib und Kind, das Mittelalter mildert das Eigenthum an Personen zum Eigenthum an der Arbeitskraft oder an dem Willen derselben; die französische Revolution hat auch dieses Eigenthum aufgehoben; gegenwärtig steht die Welt vor zwei Eigenthumsfragen: 1) einer politischen, ob der öffentliche Wille einer Nation Eigenthum einer Familie (Dynastie) sein könne; 2) einer socialen, ob, nach der Aufhebung der unmittelbaren Benutzbarkeit eines andern Menschen, ein Recht auf eine mittelbare Ausbeutung desselben

durch den Capitalprofit existiren solle (I, S. 217, Anm. 2). So ist der Begriff des erworbenen Rechts „der treibende Springquell aller weiteren Gestaltung im Juristischen, Politischen, Oekonomischen, und der Streit zwischen diesem und dem absoluten Recht durchzittert das Herz der heutigen Welt und bildet die tief inwendigste Grundlage der politisch socialen Kämpfe des Jahrhunderts“ (Vorrede S. VII).

Wie im ersten Bande der Begriff des erworbenen Rechts mit gelegentlichen Abschweifungen auf andere Begriffe, so ist im zweiten Bande der Begriff des „Erbthums“ der Gegenstand der Behandlung, welche im Gegensatz zu Gans nicht nach logisch abstracten, sondern nach concreten historischen, gleichwohl nicht empirischen, sondern wahrhaft philosophischen Kategorien erfolgen soll (I, S. 59, Anm. II, 9, 10). Er bemüht sich wesentlich nur, für das römische Erbthum die historische Kategorie zu finden, von dem germanischen ist nur auf wenigen Seiten am Schlusse die Rede. Er findet für das erstere als culturhistorisches Princip die subjective *Willensunsterblichkeit*, durch welche der römische Geist befähigt worden sei, der welthistorische Vorgänger der subjectiven *Geistesunsterblichkeit* oder des Christenthums zu sein. Hegel hatte den römischen Geist als die abstracte (d. h. sinnliche, endliche, daher egoistische) Persönlichkeit bestimmt (Philos. d. Gesch. S. 343), welche sich dem Staate nur äusserlich unterwerfe (S. 306), Lassalle schätzte den römischen Geist höher und wollte ihm einen Antheil am Unendlichen retten, wenigstens auf dem Gebiete des Willens (II, S. 22). Hegel hatte die Eigenthümlichkeit und Willkür des römischen Erbrechts nicht zu erklären vermocht; abweichend von seinem Princip, überall ein Moment des Vernünftigen zu erkennen, hatte er es einfach als gesetzliche Unsittlichkeit bezeichnet (Phil. des Rechts § 180), seine eigene Theorie aber auf den Begriff der Familie aufgebaut, also unbewusst darin das germanische Princip befolgt. Lassalle findet das römische Erbrecht durchaus historisch vernünftig; da der römische Wille unendlich ist, so muss er über den physischen

Tod hinausdauern, er thut dies wirklich im Testament, dieses ist das Himmelreich der römischen Freiheit (S. 51), keine Vermögensverfügung, sondern „eine Kundgebung des geistigen Innern“, in welcher der Römer auch dem Hass gegen seine Feinde Ausdruck gab, oft die Kaiser auf das bitterste schmähte, ohne dass sie wagten die religiöse Heiligkeit dieser Freiheit anzutasten (II, S. 49—51). Diese Freiheit ist natürlich in der Vermögensverfügung am sichtbarsten. Der Erbe soll nicht Etwas haben, sondern Etwas sein, der Willenserhalter des Verstorbenen (S. 53); dessen Wille feiert seinen höchsten Triumph, wenn der Erbe selbst Nichts erhält, sondern durch die Legate gezwungen wird, das ganze Vermögen an Andre auszuliefern (S. 60). Dies ist zur Zeit des Zwölftafelgesetzes herrschende Sitte gewesen (S. 62) und so lange geblieben, als das nationale Recht dauerte. Das prätorische Recht beschränkte die Legirfreiheit durch eine Reihe von Gesetzen, die zuletzt zum Notherben- und Pflichttheilsrecht führten, es „entnationalisirte das römische Recht“. Durch diese vom prätorischen Recht vollzogene Auflösung des specifischen Volksgeistes wird Rom fähig, den allgemein menschlichen, kosmopolitischen Geist des Christenthums in sich aufzunehmen (S. 470—471). Die christliche Unsterblichkeit, unter deren Einflusse das germanische Erbrecht steht, ist nicht Unsterblichkeit des Willens, sondern Unsterblichkeit des Geistes; ein unsterblicher Geist aber kann nicht fortfahren Eigenthümer irdischer Güter zu sein, so dass bei den Germanen die Testirfreiheit principiell aufhört (S. 502, 503).

Wir sehen hier, wie Lassalle einen Theil der Geschichte, den Uebergang vom Römerthum zum Germanenthum, sich als vernünftige dialektische Bewegung (II, S. 470) construirte, so sehr construirte, dass er die entgegenstehenden Thatsachen ganz übersah und verkannte. Thatsächlich hat jene schrankenlose Testirfreiheit, die Lassalle als das Ursprüngliche ansieht, niemals geherrscht, der „enterbte Erbe“ ist der für die unmündigen Hinterbliebenen bestellte Vormund, mehr

Testamentsvollstreker als wirklicher Erbe²⁴), das römische Erbrecht ist durchaus nicht wesentlich verschieden von dem griechischen, zu dem Lassalle es in einen diametralen Gegensatz bringen möchte²⁵). Durch die Uebersetzung der Periode des ursprünglichen Intestaterbrechts hat Lassalle gegen Gans einen Rückschritt gemacht. Die philosophische Construction der Geschichte hat ihn in diesem Falle gänzlich irre geführt.

Glücklicher als in der Behandlung des Erbthums war Lassalle in seinen übrigen „historischen Kategorien“. Sein Begriff des erworbenen Rechtes hat zwar nicht die universelle Billigung der Juristen gefunden, aber alle vor ihm davon aufgestellten Definitionen in den Hintergrund gedrängt; nach ihm ist bisher keine bessere gegeben worden²⁶). Aber jene historischen Kategorien sind dennoch gegliedert nach Hegel'schen logischen Kategorien, wie sehr er es auch leugnet. Sein Begriff des erworbenen Rechts beruht auf der subjectiven Freiheit des Individuums, auf dem subjectiven Willen, den, wie oben gezeigt, Hegel zum Ausgangspunkte des formalen Rechts nahm. Ebenso logisch und metaphysisch ist jene andere, offenbar der subjectiven entgegengesetzte Freiheit, von deren stetiger Vermehrung er ein stetiges Wachsthum der Macht der „daseienden Rechte“ erwartet. Es ist dies offenbar die Hegel'sche objective oder sittliche oder concrete Freiheit, deren Wirklichkeit der Staat ist (Phil. d. Rechts, § 260), von dessen strengerer begrifflicher Fassung auch Lassalle alle Fortschritte der Zukunft hofft. Wenn aber die historische Entwicklung bei Lassalle eine Vermehrung der Freiheit ist, so ist sie eine graduelle, d. h. im Geiste der Hegel'schen Philosophie eine streng logische. Mithin sind Lassalle's Kategorien keineswegs historische, sondern ebenso „logisch“ wie die von Gans angewendeten, die er bekämpft, und sie haben ihn zwar, gleich wie jenen, zu guter Classification der historischen Thatsachen geführt, daneben aber auch, mehr als jenen, zur constructiven Verhüllung der historischen Wirklichkeit, wie im Falle des römischen Erbrechts und des germanischen Eigenthumsbegriffs, der von dem

römischen ursprünglich durchaus nicht verschieden ²⁵⁾, des logisch-historischen Fortschritts wegen von Lassalle ihm entgegengesetzt wird (I, S. 217, Anm. 2). In seinen populären Agitationsschriften, die uns hier nicht näher angehen, gab Lassalle die philosophisch-logische Construction auf, und gründete seine Geschichtsphilosophie, die sich nun ihrem Zwecke gemäss wesentlich auf die Gegenwart, die nächste Vergangenheit und die Zukunft bezog, auf durchaus empirische Begriffe, besonders den Begriff des Besitzes. Der christlich-germanische Staat des Mittelalters beruhte nach der Lehre seiner Agitationsschriften auf dem Grundbesitz, der moderne ruht auf dem Capitalbesitz, der Staat der Zukunft wird auf der Arbeit (Einkommenbesitz) beruhen. Was er aber aus seiner philosophischen Bildung in der Hegel'schen Schule beibehielt, war die strenge, nach logischer Nothwendigkeit strebende Gliederung seiner Gegenstände, stetes Aufsuchen der in dem empirischen Material enthaltenen Gegensätze, die er dann in scheinbar logischer, contradictorischer Nothwendigkeit entwickelte, wie z. B. in der obigen Entwicklung Eigenthum dem Nichteigenthum, d. h. der Arbeit, entgegengesetzt ist. Es ergab sich daraus einerseits der formelle Vorzug einheitlicher Darstellung, anderseits der Ton apodiktischer Gewissheit, der ihm im Vertrauen auf die „Kraft der Logik“ eigen war und nicht das Wenigste zu seinen Erfolgen beitrug.

Während Lassalle sein ganzes Leben lang überzeugungstreuer Hegelianer blieb, also bis in eine Zeit, in der die Hegel'sche Philosophie den allgemeinen Beifall schon verloren hatte, hatte ein anderer Jünger derselben, *Karl Marx* schon im Jahre 1844 unter dem Einflusse von *Feuerbach's* „*Wesen des Christenthums*“ dieselbe Schwenkung, wie dieser, vollzogen ²⁷⁾. Gleichwohl bewahrte er in formaler Hinsicht so viel von der Hegel'schen Denkweise, dass seine Geschichtsauffassung hier nicht ausser Rücksicht gelassen werden darf. Bei seiner Frage nach dem Ursprunge der die Geschichte beherrschenden Ideen war Feuerbach schliesslich zu dem

Ergebniss gekommen, dass — aristotelisch ausgedrückt — das *πρότερον πρὸς ἡμᾶς*, der Mensch, auch das *πρότερον τῇ φύσει* sein müsse, dass also der Mensch die Idee, nicht die Idee den Menschen schaffe. Seine Schrift über „das Wesen des Christenthums“ war eine Anwendung dieses Ergebnisses. Ihm folgend, erklärte Marx 1844: „Der Mensch macht die Religion, die Religion macht nicht den Menschen“²⁸⁾. Es war nun kein Grund, den Menschen, wenn er die Religion schafft, nicht auch die übrigen „concreten Ideen“, Staat, Kunst und Wissenschaft schaffen zu lassen. Unter dem Einfluss der französischen Socialisten, die Marx als Politiker studirt hatte²⁹⁾, betrachtete er den Menschen wesentlich in einer besonderen Beziehung, nämlich in seinem Verhältniss zur Natur und zu den Mitteln, auf die Natur zu wirken, d. h. seinen Produktionsmitteln. So kam er dazu, im Jahre 1859 in seiner ersten streng wissenschaftlichen Schrift (*Zur Kritik der politischen Oekonomie*, Berlin 1859, Vorwort S. V) folgende Zusammenfassung seiner Theorie der Geschichte zu geben: „Die Gesammtheit der Produktionsverhältnisse (die einer bestimmten Entwicklungsstufe der materiellen Productivkräfte entsprechen) bildet die ökonomische Structur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Ueberbau erhebt und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewusstseinsformen entsprechen. Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den socialen politischen und geistigen Lebensprocess überhaupt. Es ist nicht das Bewusstsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewusstsein bestimmt.“ Soweit hat Marx, wenn auch mit unbestimmten Worten und Bildern, dasjenige bestimmt, was Comte in seiner Geschichtsbetrachtung die Statik der Gesellschaft nennt: die Mittel der Production, die Reproduction des unmittelbaren Lebens (wie es an einer anderen Stelle heisst) bestimmen nach Marx das gesellschaftliche Bewusstsein, dieses gesellschaftliche Bewusstsein bestimmt wieder das ganze Sein, den socialen, politischen und geistigen Lebens-

process überhaupt. Das Bild von „Basis und Ueberbau“ schliesst die Folgerung in sich, dass die ökonomischen Verhältnisse die Urform, das Erdgeschoss sind, die übrigen, wie darauf ruhende Stockwerke, diese Formen nur wiederholen, also Recht, Politik und Religion nur den Grundriss der wirthschaftlichen Verhältnisse widerspiegeln. Dasjenige, was Comte sociale Dynamik nennt, definirt Marx weiter mit folgenden Worten: „Auf einer gewissen Stufe ihrer Entwicklung gerathen die materiellen Productivkräfte der Gesellschaft in Widerspruch mit den vorhandenen Productionsverhältnissen, oder, was nur ein juristischer Ausdruck dafür ist, mit den Eigenthumsverhältnissen, innerhalb deren sie sich bisher bewegt hatten. Aus Entwicklungsformen der Productivkräfte schlagen diese Verhältnisse in Fesseln derselben um. Es tritt dann eine Epoche socialer Revolution ein. Mit der Veränderung der ökonomischen Grundlage wälzt sich der ganze ungeheure Ueberbau langsamer oder rascher um. In der Betrachtung solcher Umwälzungen muss man stets unterscheiden zwischen der materiellen, naturwissenschaftlich treu zu constatirenden Umwälzung in den ökonomischen Productionsbedingungen und den juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen oder philosophischen, kurz ideologischen Formen, worin sich die Menschen dieses Conflictes bewusst werden und ihn ausfechten.“

Diese beiden, leider sehr unbestimmten, mit Bildern zusammengeflochtenen Formulirungen der socialen Statik und Dynamik hat Marx in seinen Schriften gelegentlich durch einige Beispiele erläutert und begründet. Als allein wissenschaftlich kommen nur drei derselben in Betracht: „*Das Elend der Philosophie*“, gegen Proudhon's „*Philosophie de la misère*“ gerichtet, zuerst französisch 1847 erschienen³⁰⁾, „*Zur Kritik der politischen Oekonomie*“ (Berlin 1859) und „*Das Capital*“ (Bd. I, zuerst Hamburg 1867 erschienen, Bd. II, Hamburg 1884). Betrachten wir zunächst die Erläuterungen zur statischen Formel, also das Verhältniss der Oekonomie zu Politik, Recht, Religion und Philosophie!

Die Oekonomie ist überall der primäre Factor, nicht, wie es der landläufigen Ansicht scheint, die Politik. So entsteht das Münzdasein des Goldes, dem sein Dasein als Waare vorausgeht, aus dem Circulationsprocess der Waare selbst, nicht aus Staatseinmischung oder Uebereinkunft (Zur Kritik der politischen Oekonomie S. 10). Die Einmischung des Staates, der Papiergeld mit Zwangscours ausgiebt, scheint das Gesetz aufzuheben. Indess ist die Macht des Staates hier blos Schein. Er mag eine beliebige Quantität Papierzettel in die Circulation hineinschleudern, aber mit diesem mechanischen Act hört seine Controle auf. „Von der Circulation ergriffen, fällt das Werthzeichen oder Papiergeld ihren immanenten Gesetzen anheim (a. a. O. S. 98, 99).“ Eroberungen und andere politische Umwälzungen, die grossen Einfluss auf den Werth der Metalle in der antiken Welt ausübten, wirken jetzt nur local und vorübergehend (S. 136). Die Regierungen kämpften bisher vergeblich gegen das europäische Opium, den Branntwein, die Oekonomie gab den Ausschlag (Elend der Phil. S. 41). Der Versuch des römischen Kaiserreichs, alle Abgaben in Geld zu erheben, scheiterte zweimal, da die Naturalform der Steuern die durch die Gesamtgestalt des Productionsprocesses bedingte war (Capital I, S. 114, 3. Aufl.). „Das ungeheure Elend des französischen Landvolkes unter Ludwig XIV. war nicht nur der Steuerhöhe geschuldet, sondern auch der Verwandlung von Naturalsteuer in Geldsteuer“ (I, S. 115). Das Capital, worunter Marx nur das moderne industrielle Capital versteht (I, S. 120), hat nicht einen politischen Ursprung, etwa aus der Herrschaft über die Arbeitskraft der Leibeigenen, sein erstes Auftreten ist das Kaufmannscapital, welches mit der beginnenden Manufakturperiode die Zunft zerstört (I, S. 361).

Die ökonomische Entwicklung ist also von der Politik unabhängig, sie bestimmt ferner die Moral, wie z. B. die Grossindustrie die alten Familienverhältnisse auflöst (I, S. 505), und nicht blos diese, sondern auch die Religion. Die Be-

fangenheit der primitiven Menschen innerhalb ihres wenig entwickelten materiellen Lebenserzeugungsprocesses und die daraus folgende Befangenheit in ihrem Verhältniss zu einander und zur Natur spiegelt sich ideell wieder in den alten Natur- und Volksreligionen. Der religiöse Widerschein der wirklichen Welt kann überhaupt nur verschwinden (das Ideal Feuerbach's), sobald die Verhältnisse des praktischen Werkeltagslebens den Menschen tagtäglich durchsichtig vernünftige Beziehungen zu einander und zur Natur darstellen. Die Gestalt der Gesellschaft, des gesellschaftlichen Lebensprocesses, d. h. des materiellen Productionsprocesses, streift nur dann ihren mystischen Nebelschleier ab, sobald sie als das Product frei vergesellschafteter Menschen unter deren bewusster planmässiger Controle steht (I, S. 49). So wird also der ökonomische Process einst das Verschwinden der Religion herbeiführen. Bisher aber, für eine Gesellschaft von Waarenproducenten war das Christenthum mit seinem Cultus des abstracten³¹⁾ Menschen, namentlich in seiner bürgerlichen Entwicklung, dem Protestantismus, Deismus u. s. w. die entsprechendste Religionsform. In den altasiatischen, antiken u. s. w. Productionsweisen spielte die Verwandlung des Productes in Waare und daher das Dasein des Menschen als Waarenproducenten eine untergeordnete Rolle, die jedoch um so bedeutender wird, je mehr die Gemeinwesen in das Stadium ihres Unterganges treten (a. a. O. S. 48, 49). Marx' Gedanke also ist, dass in der orientalischen und antiken Welt, wo der Mensch concrete Gebrauchswerthe producirt, die nicht die abstracte Form der Waare annehmen, der Mensch selbst concreter war und auch seine Götter concreter dachte, als in der Neuzeit, wo die Producte die abstracte, gleichmässige Form der Waare annehmen. Alle Religionsgeschichte, die von dieser materiellen, ökonomischen Basis abstrahirt, nennt Marx unkritisch: es sei in der That viel leichter, durch Analyse den irdischen Kern der religiösen Nebelbildungen zu finden, als umgekehrt aus den jedesmaligen wirklichen

Lebensverhältnissen ihre verhimmelten Formen zu entwickeln. Die Mängel des abstract naturwissenschaftlichen Materialismus, der den geschichtlichen Process ausschliesst, ersehe man schon aus den abstrakten und ideologischen Vorstellungen seiner Wortführer, sobald sie sich über ihre Specialität hinauswagen (Capital I, S. 374—75, Anm. 89). Marx constatirt also, dass die Religionsbildung ein geschichtlicher Process, aber neben dem ökonomischen ganz unselbständig und nur dessen Function ist.

Auch die höchste Bewusstseinsform, die Philosophie, ist nach Marx abhängig von den Veränderungen des ökonomischen Processes. Descartes mit seiner Definition der Thiere als blosser Maschinen sieht mit den Augen der zu seiner Zeit beginnenden Manufacturperiode, im Unterschiede zum Mittelalter, dem das Thier als Gehülfe des Menschen galt. Dass Descartes ebenso wie Baco eine veränderte Gestalt der Production und praktische Beherrschung der Natur durch den Menschen als Resultat der veränderten Denkmethode betrachtet (während diese Denkmethode umgekehrt das Resultat der veränderten Production ist), zeigt sein „Discours de la méthode“ (Cap. I, S. 395, Anm. 111).

An Streben nach einheitlicher Zusammenfassung des gesellschaftlichen Lebens lässt diese sociale Statik nichts zu wünschen übrig. Die Dynamik, die Bewegung der Gesellschaft, gründet Marx auf die Entwicklung der Widersprüche einer Productionsform, welche Entwicklung der einzige Weg ihrer Auflösung und Neugestaltung ist (Cap. I, S. 504). Der Hegel'sche Widerspruch ist ihm die Springquelle aller Dialektik (I, S. 610, Anm. 41). Aber bei dieser bloß logischen Bestimmung der Bewegung bleibt er nicht stehen. Zunächst nennt er das empirische Subject des dialektischen Processes: Es sind die Eigenthumsformen, wie oben constatirt, nach Marx bloß der juristische Ausdruck der Productionsformen. Ursprünglich herrschte der Communismus, es folgte sein Gegentheil, das Privateigenthum (I, S. 47, Anm. 30). Auch dieses schlägt durch seine eigene innere, unvermeidliche

Dialektik in sein directes Gegentheil um (I, S. 599). Auch die gegenwärtige, capitalistische Production erzeugt mit der Nothwendigkeit eines Naturprocesses ihre eigene Negation (I, S. 790). Indem hier statt Gegentheil „Negation“ gesetzt wird, erscheinen die empirischen conträren Gegensätze als contradictorische, logische, der Naturprocess identisch mit dem dialektischen, so dass Marx, ohne die Wahrheit zu verletzen, mit Hegel's eigenthümlicher Ausdrucksweise als Schüler des grossen Denkers coquettiren zu können glaubt (I, Vorrede S. XIX). Während Hegel nur Eins giebt, den dialektischen Process, giebt Marx Beides, den dialektischen und empirischen. Das empirische Subject des Processes sind, wie wir gesehen haben, die Eigenthumsformen. Was ist nun die empirische Ursache des Processes, der reale Hebel der Bewegung? Marx nennt als solchen stets den Classengegensatz. Schon die ältesten gesellschaftlichen Productionsorganismen beruhen entweder auf dem natürlichen Gattungszusammenhange, oder auf unmittelbaren (d. h., wie bei Hegel, nicht näher zu erklärenden) Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnissen (I, S. 49). Nur an der Geschichtsschwelle aller Culturvölker finden wir gemeinsame, unmittelbar vergesellschaftete Arbeit in naturwüchsiger Form (I, S. 47). Der Uebergang von dieser naturwüchsigen Form zu den eben erwähnten Herrschaftsverhältnissen mit gleichzeitigem Privateigenthum wird nicht erklärt, nach jenem Uebergange aber ist der Classengegensatz der Träger der geschichtlichen Entwicklung. „Ohne Gegensatz kein Fortschritt“, das ist das Gesetz, dem die Civilisation bis heute gefolgt ist (Elend der Philosophie S. 39). Wie die antike Geschichte sich vollzog durch den Classengegensatz zwischen Patriciern und Plebejern einerseits, zwischen Freien und Slaven anderseits, wie die mittelalterliche Welt beruhte auf dem Gegensatze zwischen Feudalherren und Leibeigenen, zwischen Zunftmeistern und Gesellen, wie durch nur ökonomische Ursachen die ökonomische Structur der capitalistischen Gesellschaft hervorging aus der ökonomischen

Structur der feudalen Gesellschaft, dies Alles sind Erörterungen, die in seinen populären Agitationsschriften häufig wiederkehren, von denen aber nur der letzte, den Ursprung des modernen Capitalismus betreffende Theil in ausführlicherer, streng wissenschaftlicher Form vorhanden ist (Cap. I, S. 737—768) und noch näher geprüft werden wird. Halb populär, halb wissenschaftlich, wenigstens in die Einzelheiten eingehend, hat Marx noch einen kleinen Abschnitt der modernen Geschichte, nämlich die französische von 1848 bis 1851, in einer speciellen Schrift³²⁾ nach seinem Gesichtspunkte behandelt und nachzuweisen versucht, dass jede der damaligen politischen Parteien durch eine bestimmte Classe ökonomischer Interessenten constituirt wird, die legitimistische durch die grossen Grundbesitzer, die orleanistische durch die Grosshändler und Grossindustriellen, die socialistische Partei durch die Arbeiter der Industrie, die Bonapartisten durch die Bauern, welche, über gewisse drückende, vom Parlamente erlassene Gesetze erbittert, den Staatsstreich indirect herbeiführten.

Die Geschichtsauffassung von Marx tritt mit dem Anspruch auf, eine durchaus einheitliche zu sein, alle Erscheinungen des geschichtlichen Lebens als durch die ökonomische Structur „bestimmt“ bewiesen zu haben. Sowohl Marx aber wie seine Anhänger, unter denen *Friedrich Engels*³³⁾ der bedeutendste ist, haben diesen Beweis nur mit sehr wenigen „Illustrationen“, wie Engels sagt³⁴⁾, erbracht. Engels sagt einmal, dass er in andern Schriften hinreichend geliefert sei, leider ohne diese zu nennen, was um so nöthiger wäre, da er andererseits von der ganzen vergangenen Geschichtsschreibung erklärt, sie sei beherrscht gewesen von der Auffassung, dass die Politik die geschichtliche Grundlage, die wirthschaftlichen Verhältnisse nur Wirkungen zweiter Ordnung seien; diese Auffassung habe erst einen Stoss erhalten durch die französischen bürgerlichen Geschichtsschreiber der Restaurationszeit³⁵⁾, von denen er Thierry, Guizot, Mignet und Thiers als solche nennt, die die fran-

zösische Geschichte der Neuzeit aus dem Gegensatze der grundbesitzenden Aristokratie und der capitalistischen Bourgeoisie erklärt hätten. Wenn die genannten Historiker dies wirklich gethan haben, so umfassen ihre Werke doch nur einen kleinen Theil, drei Jahrhunderte der Geschichte eines einzigen Volkes. Diejenigen Werke vollends, welche die höheren Ideologeen (nach der Ausdrucksweise der Marxisten), Religion und Philosophie, als durch die ökonomische Basis bestimmt darstellen, sind erst recht bisher ungeschrieben.

Die Behauptungen von Marx und Engels sind also sehr kritisch aufzunehmen, um so kritischer, als sie selbst einige historische Thatsachen anführen, die ihrer Theorie widersprechen, und zwar in Bezug auf das Verhältniss der Oekonomie zur Politik, das wir zunächst in's Auge fassen wollen. Marx spricht, wie oben angeführt, von unmittelbaren Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnissen am Anfang der Geschichte³⁶⁾. Da in jener Zeit kein Privateigenthum an Boden oder Capital existirt, also auch keine Möglichkeit der Unterjochung auf ökonomischem Wege gegeben ist, so bleiben für diese ursprüngliche Slaverei nur politische Ursachen, Krieg und Kriegsgefangenschaft, übrig. Welchen Ursprungs aber, kann man fragen, sind jene primitiven, Slaverei schaffenden Kriegszüge wilder und barbarischer Völker? — Nicht wiederum ökonomischen Ursprungs? — Zum grossen Theile gewiss, aber nicht ausschliesslich. Religiöse Motive, ehrgeizige Absichten eines Häuptlings, Rachsucht, also, mit Marx zu reden, „ideologische Ursachen“ werden vielfach in den Schriften der Anthropologen³⁷⁾ als den Kriegen der Wilden zu Grunde liegend angegeben; in der historischen Zeit liegen solche oft klar zu Tage, wie der oft religiös umkleidete Ehrgeiz als häufigstes Kriegsmotiv der Dynasten von dem Aegypter Cheops bis zu Alexander von Macedonien, der religiöse Eifer von den Totem-Kämpfen der Australier bis zu den Religionskriegen des Islam, die noch in spätester historischer Zeit Slaverei geschaffen haben. Die Slaverei ist also in vorhistorischer

Zeit sowohl als auch besonders in historischer, zum grossen Theil in letzter Instanz ein Product der Politik. Damit zeigt sich die Politik als die Oekonomie bestimmend, und zwar in tiefster und eindringlichster Weise. Denn die Sklaverei ist wirtschaftlich so mächtig, dass ein Forscher wie *Rodbertus* aus ihr eine Reihe der wesentlichen Eigenthümlichkeiten der Oekonomie des Alterthums herleitet: einerseits die Autarkie, d. h. wirtschaftliche Unabhängigkeit des Oikos, der Urzelle der antiken Gesellschaft, die Einheit der in einem und demselben Oikos sich vollziehenden Rohproduction und Fabrication, welche das Auseinanderfallen der Polis in Stadt und Land verhindert und die ursprüngliche Einheit bewahrt, die enorme Höhe des antiken Zinsfusses³⁸⁾, Abwesenheit der Handelskrisen und des Pauperismus im heutigen Sinne³⁹⁾, die Latifundienbildung in der römischen Republik, die durch den niedrigen Werth gewöhnlicher Landbausclaven in Folge der grossen Eroberungen, also politischer Ursachen, sehr begünstigt wurde⁴⁰⁾, andererseits aus dem Aufhören siegreicher Kriege in der Kaiserzeit, also wiederum aus politischen Ursachen, und dem dadurch bedingten Aufhören der Slavenzufuhr⁴¹⁾ zunächst tiefgreifende Aenderungen in der Wirtschaft und dem Sklavenrecht, nämlich Uebergang zu Kleinwirtschaft und Kleinpachtsystem⁴²⁾, Umbildung der Sklaven zunächst zu unfreien Pächtern ländlicher Grundstücke (Colonen) oder an das städtische Grundstück gefesselten, aber sittlich und materiell besser gehaltenen Ascripticiern (Inquilinen)⁴³⁾, daraus allmählich sich entwickelnd das Auseinanderfallen der Rohproduction und Fabrication, die Trennung von Stadt und Land und häufigere Befreiung der Sklaven, für welche jetzt erst die wirtschaftlichen Vorbedingungen geschaffen waren⁴⁴⁾. Für den Ausgang des Mittelalters hat Marx selbst Material zu seiner Widerlegung geliefert, indem er (Cap. I, S. 737—750) die Vertreibung der englischen bäuerlichen Hintersassen durch die Feudalherren, welche der steigenden Wollpreise wegen das Land in Schafweide mit wenigen Hirten verwandelten, die so-

genannten „enclosures“ und die Verwandlung jener Bauern in vogelfreie Proletarier, die sich nun der aufkommenden Manufactur zu Gebote stellten, für eine der ersten Ursachen der ursprünglichen „Accumulation“ des Capitals erklärt. Diese „Agricullurrevolution“ geht zwar nach Marx zuletzt auf das Entstehen der Wollmanufactur zurück, aber nach seiner eigenen Darstellung werden die feudalen Gewalten, die gewinnsüchtigen Landlords, doch zu ihren gewaltsamen Hebeln (Cap. I, S. 747), d. h. eine politische Macht wird ein Glied in der Kette der wirthschaftlichen Umwälzungen. Geht man nun weiter zurück und fragt man nach dem Ursprunge der feudalen Gewalten selbst, so findet man, dass auch sie ihr Entstehen politischen Momenten verdanken. Der germanische Staat war unter den Merovingern ein streng geschlossener, die Staatsgewalt beruhte, wie besonders *Roth*⁴⁵⁾ und nach ihm *Sohm*⁴⁶⁾ im Gegensatz zur früheren Ansicht erwiesen haben, nicht auf freiwilliger Gefolgschaft, sondern auf einem dem Könige geleisteten Unterthaneneide, der alle Freien, Romanen wie Franken, verpflichtete⁴⁷⁾. Diese feste Verfassung wird seit der Mitte des achten Jahrhunderts zersprengt durch die Uebertragung staatlicher Hoheitsrechte, zunächst der Gerichtsexecution (der „Immunität“)⁴⁸⁾ und des Heerbannes an den senior (davon „seigneur“), d. h. den grössten Grundbesitzer in der Hundertschaft. Aus diesen beiden Rechten entsteht die gesammte Feudalverfassung, die Zerstückelung der Staatsgewalt in Einzelgewalten, die Verwandlung der Staatsgewalt in einen Privatbesitz. Ueber die Ursachen jener ersten Uebertragung von Hoheitsrechten gehen die Ansichten der Forscher auseinander. *Waitz*⁴⁹⁾ constatirt nur eine allmähliche Entwicklung, die wir uns nach ihm wohl mehr aus inneren, wirthschaftlichen, weniger aus äusseren, politischen Ursachen folgend zu denken haben, während *Roth*⁵⁰⁾ einen bestimmten politischen Zusammenhang angiebt: die Karolinger, ein durch Usurpation zur Königswürde gelangtes Geschlecht, fürchteten die Macht der Staatsbeamten, der

Gaugrafen, die wesentlich ihresgleichen waren; um sie zu schwächen und zugleich das Heeresaufgebot besser als bisher zu ordnen, begünstigten sie die seniores, die grösseren Grundherren, deren in einer Grafschaft viele waren, bisher dem Grafen untergeordnet, indem sie ihnen einen Theil der dem Grafen zustehenden Befugnisse übertrugen. Zugleich schufen sie sich durch häufige, nicht mehr, wie früher, zum erblichen Eigenthum, sondern nur auf Lebenszeit erfolgende Verleihungen von Krongütern und confiscirten Kirchengütern einen neuen, durch Beneficien verpflichteten Vasallenstand, der dieselben Rechte wie der senior ausübte. Erst in Folge dieser Vorrechte der Senioren und Vasallen sind nach Roth in ausgedehnterer Weise die bis dahin vollfreien Männer veranlasst worden, sich in den Schutz jener zu begeben, um durch diese Abhängigkeit eine gewisse Schonung zu erreichen⁵¹). Der neueste Forscher auf diesem Gebiete, v. Inama-Sternegg⁵²), nähert sich wieder mehr der Ansicht von Waitz. Nach ihm wurde durch wirthschaftliche Processe, besonders grosse Occupationen und Bebauungen wüsten Landes, die nur den Besitzern von Knechten möglich waren⁵³), ein sociales Uebergewicht der grossen Grundbesitzer herbeigeführt und dieses nur als Seniorat von der karolingischen Gesetzgebung anerkannt⁵⁴). Aber auch dieser Forscher giebt zu, dass die den Senioren verliehene politische Gewalt, besonders die militärische, auf die socialen Verhältnisse rückwirkend, viele Freie erst veranlasste, sich den Grundherren zu ergeben⁵⁵), und die Könige, besonders Karl der Grosse, die der Einheit der Staatsgewalt drohende Gefahr erkennend, durch die Gesetzgebung gegen die Verminderung des Freienstandes ankämpften⁵⁶). Wenn sie dieselbe doch nicht aufzuhalten vermochten, so lag dies offenbar — was v. Inama-Sternegg und vor ihm Kaufmann⁵⁷) übersehen — daran, dass sie wegen ihrer grösstentheils aus Eroberungssucht oder zur Ausbreitung des Christenthums — also aus politischen oder religiösen Motiven — zu führenden Kriege sich nicht auf die breite Masse der Freien stützen

konnten, welche eben durch den beständigen Kriegsdienst fortwährend schwer geschädigt wurde. Eine andre, wesentlich friedliche Politik hätte eine andre Gesetzgebung im Innern und damit einen andern wirthschaftlichen Process ergeben. Da in den übrigen germanischen Staaten, besonders in England, das Königthum in ähnlicher Lage war, so erfolgte auch dort dieselbe Neuordnung durch das Lehnswesen⁵⁸). Dass aus der Auflösung der alten Markgenossenschaft nothwendig die Abhängigkeit der Gemeinfreien hervorgehen musste, ist nicht zu erweisen. Denn in den antiken Staaten ist aus der Auflösung der Gentilverfassung, die der Markgenossenschaft entspricht, keine Lehnverfassung entstanden. Vielmehr ist das germanische Königthum, in der Völkerwanderung zu grosser Macht gelangt, durch seine kriegerische Politik genöthigt gewesen, den Stand der Freien zu schwächen und so seine wirthschaftliche und politische Aufsaugung durch die grossen Grundherren theils herbeizuführen, theils wenigstens zu begünstigen⁵⁹). Aehnliche engste Zusammenhänge zwischen Politik und Wirthschaft lassen sich auch für die Neuzeit constatiren, z. B. im Zeitalter der Entdeckungen zwischen den aus Eroberungssucht, also politischen Motiven, unternommenen Expeditionen und der grossen Erweiterung des Handels, die darauf folgte, in der Zeit der absoluten Monarchie zwischen dieser Staatsform und den nur unter ihr in so grosser Zahl möglichen Monopolen, überhaupt zwischen der ganzen politischen und der ökonomischen Geschichte der Völker, die nur nicht immer so offenbar, wie bei den Iren, ihren parallelen Gang aufweisen. Das Principat der Oekonomie über die Politik ist also weder für den Anfang, noch für den Fortgang der Geschichte erweisbar, vielmehr die engste Wechselwirkung zwischen beiden Lebenssphären, welcher das Gleichniss von Basis und Ueberbau nicht entspricht⁶⁰).

Dem politischen Ueberbau zunächst soll sich ein juristischer auf der ökonomischen Basis erheben. Die Eigenthumsverhältnisse sind nach Marx, wie es oben heisst,

nur „der juristische Ausdruck der Productionsverhältnisse“. Auf den ersten Blick erscheint dies als falsch, da sich dieselben Productionsverhältnisse unter sehr verschiedenen rechtlichen Formen denken lassen, wie Marx selbst sowohl communistischen Ackerbau ohne Slaverie, als auch Ackerbau mit Privateigenthum und Slaverie anführt, also zwei verschiedene Rechtsformen auf derselben Productionsstufe. Ein ökonomischer Factor, der den Uebergang von der einen Rechtsform zur anderen bewirkt habe, wäre schwer aufzufinden, es scheint dies vielmehr ein politischer und daraus folgender rechtlicher zu sein, nämlich siegreiche Kriege und die, wie oben erörtert, daraus erzeugte Slaverie. Diese ist ein neuer Rechtszustand, hervorgegangen aus politischen Actionen, der seinerseits neue ökonomische, oben angedeutete Erscheinungen herbeiführt. Das Recht ist nicht ein blosser Ueberbau, sondern hat eine von der Wirthschaft zum Theil unabhängige Existenz, die im Laufe der Geschichte eine immer festere wird und nicht blos aus den andern socialen Lebensgebieten Eindrücke empfängt, sondern auch an diese Eindrücke abgiebt. So hat das römische Recht in seinen letzten Stadien unter dem Einflusse der stoischen Philosophie selbständig aus seinem Gedankenzusammenhange die Forderung der allgemeinen Freiheit des Menschen aufgestellt und zur Einschränkung der Slaverie nicht wenig beigetragen ⁶¹). Neue Wirthschaftsformen erzeugen allerdings ein neues Recht; die Entwicklung des Handels am Ausgange des Mittelalters machte in Westeuropa und Deutschland die Einführung des römischen Rechtes nothwendig, wie Marx' Anhänger richtig hervorheben, eines auf Waarenbesitz und Waarenaustausch gegründeten Rechtssystems, welches aber seinerseits neue bedeutende Veränderungen in der Wirthschaft verursachte, unter anderem dadurch, dass es an Stelle des germanischen Erbrechts die römische Testirfreiheit einführte und so, wo nicht das Lehnrecht dazwischen trat, den Grundbesitz zersplittern musste, sowie dadurch, dass es die bisher nur hörigen Bauern zu

B
2!
 römischen servi machte, also in ihrer rechtlichen und wirthschaftlichen Stellung herabdrückte⁶²). Und, um ferner liegende Fälle zu übergehen, heutigen Tages noch sehen wir, wie gewisse Rechtsideen und politische Grundsätze, dem freien Schalten der ökonomischen Mächte entgegenwirkend, zuerst in England, dann in fast allen Culturstaaten eine Arbeiterschutzgesetzgebung geschaffen haben und fortwährend zu erweitern bestrebt sind. Das Recht führt also eine selbständige, eigene, wenn auch nicht unabhängige Existenz, es ist nicht eine blosse Function der Oekonomie; wenn es eine solche wäre, müsste die erste Anlage des Rechtsgefühls entwicklungsgeschichtlich nur bei gesellig lebenden Thieren mit gemeinsamer Wirthschaft anzutreffen sein, wie den socialen Hymenopteren, aber es finden sich Handlungen, die auf einem gewissen Rechtsinstinct, jedenfalls der Vorstellung der Gegenseitigkeit beruhen, schon bei gewissen, weniger gesellig, jedenfalls ohne gemeinsame Wirthschaft lebenden Elephanten- und Affenarten, und auch bei niedreren Thieren⁶³).

Ebenso schnell wie das Recht lassen die Marxisten, wie oben gezeigt, die Moral als blosse Nebenerscheinung, gewissermassen Abfallsproduct, aus der Oekonomie hervorgehen, und zwar mit nicht weniger Unrecht. Auf den niedersten Stufen der Cultur ist freilich die Moral nichts, als durch Tradition und öffentliche Meinung bestimmte Gewohnheit, also aus den primitiven Verwandtschafts- und Wirthschaftsverhältnissen entstanden, völlig unabhängig von den religiösen Vorstellungen⁶⁴). Im Laufe der weiteren Entwicklung werden, wie bekannt, die moralischen mit religiösen Vorstellungen verknüpft, erhalten durch diese eine überirdische, metaphysische Sanction, deren der wirthschaftliche Mechanismus allein niemals fähig wäre, und gewinnen durch jene Verknüpfung ein fast ebenso selbständiges, aus eigener Kraft wirkendes und rückwirkendes Dasein, wie es von den Religionen noch dargethan werden wird. Um nur ein Beispiel anzuführen, so war in der ganzen antiken Welt

Aussetzung von Kindern erlaubt, oft sehr gebräuchlich, wie bei den Spartanern, von Plato in seinen Idealstaat aufgenommen; die Germanen⁶⁵⁾ übten diese Sitte noch zur Zeit der Völkerwanderung. Das Christenthum erst, dem Menschen als solchem einen höheren Werth beilegend, unterdrückte sie bei ihnen trotz starker Neigung zu übermässiger Vermehrung und setzte dadurch den wirthschaftlichen Verhältnissen ein neues, überaus mächtiges, wenn auch völlig „ideologisches“ Ferment zu, welches jede nationalökonomische Schule als solches anerkennt.

Näher als das Verhältniss der Moral hat Marx dasjenige der Religion zur Oekonomie bestimmt, indem er die alten Natur- und Volksreligionen als Spiegelungen des Productionsprocesses erklärte, und die concreten Götter von concreten Menschen, und diese durch die Production von Gebrauchswerthen erzeugt werden lässt. Diese Behauptungen sind ohne Beweis hingestellt und widersprechen den Resultaten der modernen Forschung. Diese, von Marx ignorirt, stimmen darin überein, dass die religiösen Vorstellungen theils aus dem Todtencult, d. h. der Auffassung des Lebens als einer auch nach dem Tode fortdauernden persönlichen Macht, theils aus dem allgemeinen „Animismus“, d. h. der naiven Erklärung aller Naturvorgänge als Handlungen beseelter Wesen, also aus unwillkürlichen, nach geistigen Gesetzen vollzogenen Ergänzungen der Wirklichkeit, aus der geistigen, nicht aus der animalischen Lebenssphäre, hervorgegangen sind⁶⁶⁾. Die Religion steht also ihrem Ursprunge nach der Oekonomie fern; dass die Oekonomie später auf sie eingewirkt habe, ist nicht ausgeschlossen, von Marx aber nur behauptet, nicht bewiesen. In der That scheinen diese Einwirkungen gering zu sein. Denn auch die Parallelisirung concreter Götter mit concreter Wirthschaft ist nicht zutreffend. Da die Abstraction keine einfache geistige Operation ist, so müssen nothwendiger Weise die abstracten Götter später sein als die concreten. Aber der Nationalgott der Juden war abstract,

wenigstens abstracter als der anderer Völker, trotz ihrer Naturalwirthschaft, und der abstracte Gott Mohammeds, obgleich zuerst unter den handeltreibenden Arabern der Küste verehrt, wurde dennoch trotz seiner Abstractheit der Gott der Nomadenstämme der arabischen Wüste, die am treuesten zu dem neuen Glauben hielten ⁶⁷⁾, und später der Gott der ebenfalls nomadischen seldschuckischen und osmanischen Mongolen. Während später bei der weiteren Ausbildung des Göttersystems eines Volkes die politischen Verhältnisse desselben vorbildlich sind ⁶⁸⁾, lässt sich von den ökonomischen nach dem jetzigen Stande der anthropologischen und geschichtlichen Forschung noch nicht dasselbe constatiren; eine so auffällige Arbeitstheilung, wie diejenige der indischen Kasten, spiegelt sich sehr wenig in der indischen Mythologie ⁶⁹⁾. Dagegen ist das Umgekehrte dessen, was Marx behauptet, überall in der Geschichte handgreiflich, nämlich ein tiefgehender Einfluss der Religion auf die Oekonomie. Im Orient wurde durch die Religion überall ein besonders privilegirter Priesterstand geschaffen, durch die Tributpflichtigkeit der übrigen Stände von der physischen Arbeit befreit und für geistige Thätigkeit ausgesondert, also ein Theil der Producte der Wirthschaft in ihrer Verwendung durch die Religion bestimmt. Während in der griechisch-römischen Cultur die priesterliche Thätigkeit selten besonderen Organen oblag, führte das Christenthum zu der orientalischen Differenzirung zurück, schuf einen besonderen Priesterstand, den es reichlich ausstattete, z. B. „mit einem Drittel des Grundbesitzes, der Hälfte des Einkommens, und zwei Dritteln des Vermögens von ganz Europa“ ⁷⁰⁾, und sonderte so einen Theil der ökonomischen Güter aus als materielles Substrat für religiöse Thätigkeit, die bald zu allgemein geistiger wurde. Der gemeinsame Glaube vereinigte die mittelalterlichen Völker zu den Kreuzzügen, einem nicht bloß politischen, sondern auch ökonomischen Ereignisse ⁷¹⁾. Am klarsten aber wird jene bestimmende Wichtigkeit der Religion für den ge-

samnten Lebensprocess da, wo zwei Völker, in Allem gleich, nur in der Religion verschieden, eine durchaus verschiedene Entwicklung ihrer Leistungen und Zustände zeigen. Unter den europäischen Völkern befinden sich zwei turko-tatarische, die Magyaren und die Osmanen, beide einander eng verwandt ⁷²⁾, in ihren ursprünglichen Wohnsitzen in der turanischen Tiefebene einander benachbart, die ersteren gegen Ende des 9., die anderen im 12. Jahrhundert ausgewandert, die einen nördlich, die anderen südlich vom Kaspischen Meer nach Europa vordringend. Bei ihrem Zusammentreffen in Europa sind die Osmanen 200 Jahre lang den Magyaren so überlegen, dass diesen die Vernichtung droht, dann tritt der unaufhaltsame Verfall der Osmanen ein, so dass sie gegenwärtig trotz günstigerer geographischer Lage den Magyaren weit nachstehen, dem Untergange nahe sind, während diese, obgleich mehrere Jahrhunderte länger dem Einfluss der europäischen Cultur zugänglich und ausgesetzt, eine politisch und wirthschaftlich aufstrebende, noch zukunftsreiche Nation sind. Da die übrigen Momente für die Osmanen günstiger als für die Magyaren liegen, so kann nur die Verschiedenheit der Religion jene Divergenz der Entwicklung erklären. Das Christenthum, den geistigen Mächten höheren Werth beimessend, spornte die Magyaren zu einer höheren geistigen Entwicklung, während der Islam, von geringerem geistigen Gehalt, die Osmanen zur Concurrenz mit den christlichen Völkern unfähig machte. So ist überall die Religion ein herrschender, nicht ein nebensächlicher Factor des Völkerlebens gewesen. Was die Zukunft betrifft, so haben Marx und Engels auch das Aufhören der Religion aus ihrer Abhängigkeit von der Oekonomie gefolgert; da diese einseitige Abhängigkeit aber nicht existirt, so ist auch ihre Folgerung hinfällig; eine allgemeine Discussion der Frage nach der Zukunft der Religion würde hier zu weit führen. In Bezug auf die höchste Ideologie endlich, die Philosophie, hat Marx nur ein einziges Beispiel der behaupteten Abhängigkeit von der Oekonomie

aufgestellt, nämlich den Zusammenhang der Thierpsychologie des Descartes mit der beginnenden Manufactur. In der That hat die Philosophie eine andere Stellung als die Religion; sie hat ihren Ursprung und ihre Fortbewegung in einer speciellen, geistig hoch entwickelten Classe, die zwar in ihrem Anfang noch mit dem Leben des Volkes, besonders dem religiösen, eng verbunden ist, aber bald ihr eigenes Leben herausbildet, das, durch eine esoterische Tradition beherrscht, von dem Volksleben immer unabhängiger, bald eigenen Gesetzen folgt, ohne jedoch die Fähigkeit der Rückwirkung auf das Volksleben zu verlieren. Die Kosmogonien der ionischen Hylozoisten sind den religiösen Kosmogonien der Griechen noch nachgebildet, aber schon Heraklit tritt zur Volksreligion in Gegensatz. Plato's Idealstaat zwar spiegelt den dorischen Kriegerstaat wieder, seine Erkenntnistheorie aber ist so unabhängig von dem umgebenden ökonomischen und geschichtlichen Medium, dass seine Ideenlehre mehr als 2000 Jahre nach ihm in der modernen Welt durch Schopenhauer erneuert werden konnte. *Rousseau* lebte in einer Gesellschaft der auf's höchste gesteigerten Privilegien und Ständeunterschiede, der Unterordnung unter einen allmächtigen Despotismus; aber durch die aus dem Alterthum überlieferte, durch *Hobbes* und *Locke* fortgepflanzte Methode den Staat rationell zu construiren, kam Rousseau zu der Entwerfung des Bildes einer Gesellschaft, welche, auf allgemeine Gleichheit und Souverainetät des Volkes gegründet, zu der bestehenden Verfassung Frankreichs in diametralem Gegensatze stand. Seine Theorie wurde durch den Convent zur Praxis⁷³⁾, die Philosophie also bestimmte die Politik und indirect durch diese auch die Oekonomie. Auch hier haben Marx und seine Anhänger die Kraft der Ideologien zu gering angeschlagen.

Die Geschichtstheorie von Marx, die sich materialistisch nennt, obgleich sie manche materiellen Elemente, wie Klima und Race, ganz vernachlässigt⁷⁴⁾, ist das directe Widerspiel der Hegel'schen, in deren Schule Marx seine erste Bildung

empfangen hatte. An dieser selbst hat sich gewissermassen jene dialektische Bewegung vollzogen, der nach Hegel Alles unterworfen ist, die Bewegung zum Gegensatze. Von der absoluten Idee bei Hegel selbst ist sie bis auf den durchaus nicht absoluten, sondern sehr relativen, endlichen und empirischen ökonomischen Process bei Marx gekommen. Aber dieses empirische Subject bewegt sich immer noch, wie bei Hegel das Absolute, in den absoluten, logischen Formen, in den diametralen Gegensätzen, welche für contradictorische ausgegeben werden. „Das Gesetz der Aneignung des Privateigenthums schlägt durch seine eigene innere unvermeidliche Dialektik in sein directes Gegentheil um“ (Cap. I, S. 599, 789/90 und öfter). Dieses „Umschlagen“ ist eine Lieblingsvorstellung der Marxisten ⁷⁵⁾, ein Irrthum, erzeugt durch den einseitigen „Intellectualismus“ Hegel's, von dem Hartmann spricht. Mit derselben Geschwindigkeit, mit der ein Urtheil durch eine Verneinung aufgehoben wird, soll auch nach dieser Illusion ein historischer Zustand umschlagen, sein Gegentheil erzeugen. Der Irrthum wird offenbar, wenn man den complicirten Begriff dessen, was umschlagen soll, in seine Elemente zerlegt. Ein statischer historischer Zustand besteht darin, dass eine grosse Anzahl Menschen, die ein Gemeinwesen ausmachen, sich gewöhnt haben, nach gewissen Vorstellungen zu wollen und zu handeln. Diese Vorstellungen sind in sämtlichen Classen dieselben, nur die Handlungen sind durch die Arbeitstheilung in den verschiedenen Classen verschieden. Sobald eine Classe diese gemeinsamen Vorstellungen ändert, wird sie auch ihr Wollen ändern, es beginnt der Classenkampf, den Marx zum alleinigen Hebel der socialen Dynamik macht. Doch können die Vorstellungen der nach Aenderung strebenden Classe nicht sofort einen neuen Zustand herbeiführen, ihrem Willen steht der Wille der in ihren Vorstellungen beharrenden Classe entgegen, welcher in seinem Streben, der Richtung des geringsten Widerstandes, d. h. der Gewohnheit, zu folgen, zu einer realen, dem neuen Willen

der andern Classe entgegenwirkenden Kraft wird. Falls sich also die Kräfte nicht gegenseitig aufheben, wird die weitere Bewegung nicht in der Richtung der neuen Classe, nicht in einer der früheren entgegengesetzten „umschlagenden“ Richtung geschehen, sondern in der aus beiden Richtungen sich ergebenden Resultante. Statt der logischen reinen Verneinung des Bestehenden erscheint die reale, nur theilweise verneinende Veränderung. Am deutlichsten illustriert wird das thatsächliche Verhältniss des alten und des neuen Willens in der wichtigsten Willenssphäre, in derjenigen des Eigenthums. Nach der Marx'schen Theorie der reinen Negation müsste die Eigenthumsvertheilung in ihr Gegentheil umschlagen, die besitzende Classe also zur völlig besitzlosen werden, und umgekehrt die bisher besitzlose zur herrschenden. Keine siegreiche Revolution hat dies bisher jemals zu Stande gebracht. Die Revolution der römischen plebejischen Schuldner gegen die patricischen Gläubiger hat diesen ihre wirthschaftlichen und politischen Vorrechte nicht geraubt, sondern nur verkürzt, zur völligen politischen Gleichstellung beider Classen bedurfte es zweier Jahrhunderte ⁷⁶). Die Revolution der schwedischen Bauern unter dem älteren Sten Sture hat den Adel und die Geistlichkeit nicht gestürzt ⁷⁷), sondern nur zu Concessionen gezwungen. Die französische Revolution hat die grossen Grundherren nicht besitzlos gemacht, sondern nur eingeschränkt, ihren Einfluss nicht aufgehoben, sondern nur auf dem Höhepunkte der Bewegung für kurze Zeit unterbunden, für die spätere Zeit lediglich die Formen dieses Einflusses modificirt; sie hat ferner den Clerus nicht beseitigt, sondern nur seine Stellung anders bestimmt. Auch eine Revolution von oben kann eine herrschende Classe nicht plötzlich in eine dienende verwandeln. Die absolute Monarchie in Frankreich suchte seit Philipp August den französischen Adel zu unterjochen, hatte aber bis zur Zeit Richelieu's, also 500 Jahre, mit ihm zu kämpfen ⁷⁸). Was als völlige Deposition und Unterdrückung einer Classe erscheinen könnte,

im Alterthume das Schicksal der messenischen Heloten, der thessalischen Penesten, der kretischen Klaroten und vieler anderer, in der Neuzeit das der ägyptischen Fellah's, der Iren u. a., dies Alles beruht auf Vorgängen, die nicht innerhalb eines, sondern zwischen zwei verschiedenen Gemeinwesen stattfanden. Kräfte, die vorher gesellschaftlich zusammengehalten, also im Gleichgewichte waren, können nie so verschieden gross sein, dass die eine die andere ganz spurlos verschwinden lässt. Zweier getrennter Gesellschaften Kräfte hingegen können so verschieden stark sein, dass die eine die andere völlig annullirt. Der falsche Glaube an das „Umschlagen“ hat Marx auch in seinen Erstlingsschriften zum falschen Propheten der Zukunft gemacht ⁷⁹⁾, dessen sehr zuversichtliche Weissagungen durch die Wirklichkeit widerlegt wurden. Trotz dieser Widerlegungen aber ist derselbe Glaube auch in seinen späteren Schriften enthalten.

Marx und seine selbständigen Anhänger haben das grosse Verdienst, wenn auch nicht zuerst, so doch am schärfsten auf den Antheil hingewiesen zu haben, den die Oekonomie an der Genesis aller, selbst der höchsten Lebensäusserungen der Gesellschaft hat; doch haben sie diesen Antheil zu hoch bemessen, ja sogar zur ausschliesslichen zureichenden Ursache erweitert. Dieses falsche Maass wird eine künftige, völlig ausgearbeitete Theorie der Geschichte richtig stellen müssen ⁸⁰⁾. Vorläufig ist die Marx'sche Theorie innerhalb einer über alle Culturstaaten ausgedehnten politischen Partei die unbedingt herrschende, also von actuellem Interesse und musste deswegen eingehend beleuchtet werden ⁸¹⁾.

Mit Marx hat das selbständige geschichtsphilosophische Denken in der Hegel'schen Schule abgeschlossen. Was nach ihm gekommen ist, wiederholt nur das Alte oder besteht aus leeren Phantasieen. In die Classe der Wiederholungen gehört *Biedermann, Philosophie der Geschichte*, Prag 1884, der lediglich die Hegel'sche Eintheilung mit empi-

rischen Zuthaten ausgestaltet ⁸²), desgl. *Michelet, Philosophie der Geschichte*, Berlin 1879 (zugleich der 4. Theil des *Systems der Philosophie als exacter Wissenschaft*), der von Hegel eigentlich nur darin abweicht, dass er die Geschichte nicht bis 1822, sondern bis 1879 in die Kategorieen einzwängt, die praktische Verwirklichung der allgemeinen Vernunft in der Zukunft sieht, wenn die natürlichen und geschichtlichen Principien die ganze Menschheit zu einer Familie, zum Ich des Erdballs, geleitet haben werden (a. a. O. S. 666), und sogar die Einrichtungen dieser Zukunft bis zu den Befugnissen des Unterstaatssecretärs genau bestimmt (a. a. O. S. 673). Eine „nächst höhere, neue allgemeine Wahrheit“, die über Hegel hinausginge, ist auch nicht zu finden, in *C. Hermann's Philosophie der Geschichte* (Leipzig 1870), wenn gleich nach dem Vorwort eine solche darin enthalten sein soll ⁸³). Was gegen Hegel neu ist, nämlich dass die Hauptaufgabe der Zukunft sei die Rettung vor dem demokratischen und materialistischen Geiste des Handwerks (nicht etwa der Grossindustrie) durch die Wissenschaft (a. a. O. S. 592—602), zeigt sich doch nur als eine eigenthümliche, von der Wirklichkeit bisher nicht bestätigte Meinung. In die Classe der Phantasieen gehört das Denken von *Dörgens (Aristoteles oder das Gesetz der Geschichte*, Leipzig 1872, und *Grundlinien der Wissenschaft der Geschichte*, Leipzig 1878). Von seiner Methode giebt einen genügenden Begriff eine Stelle aus ersterem Buche (S. 23). Es werden dort vier Grundfragen der Wissenschaft der Geschichte aufgestellt, deren dritte lautet: „ob man bei dem philosophischen Subject der Geschichte an das männliche Princip oder an das weibliche Princip oder an beide zugleich, an eine eheliche Gemeinschaft von Geist und Natur zu denken habe.“ Was sich nicht in ähnlichen Ideen bewegt, ist empirisches, wenig neues Material. Sehr unerheblich ist auch, was *E. von Hartmann*, der jüngste Philosoph Hegel'scher Richtung, in seiner „*Philosophie des Unbewussten*“ unter dem Titel „*Das Unbewusste in der*

Geschichte“ (9. Auflage, Berlin 1882, S. 322—345) zur allgemeinen Geschichtsphilosophie beizutragen geglaubt hat. Hinter den Abgrund der Ideen setzt er nach dem ganzen gnostisch-neuplatonischen Charakter seines Denkens noch einen zweiten, noch schauerlicheren, mystischeren Abgrund, das Unbewusste, welches die Ursache jeder Phase der Idee ist, nicht die Menschen (a. a. O. S. 328), das er gleichwohl für eine deutlichere Vorstellung hält, als „Schicksal oder Vorsehung“ (a. a. O. S. 343), weil „der Gott so in meinen Busen hinabsteigt“. Der Gott ist darum nicht minder absolut und unerbittlich. Denn „die Verjüngung und Kräftigung zum Verfall und zur Auflösung bestimmter Staaten ist eine schlechterdings unlösbare Aufgabe“ (a. a. O. S. 329). Das Unbewusste geht eben ganz wie die Hegel'sche Idee seinen welthistorischen Gang mit Opferung der Völker. In der Gegenwart ist die Cultur extensiv und intensiv grösser, als je bisher. Die Antike entwickelte vorzugsweise die schöne Sinnlichkeit und die Phantasie, die Aufgabe des Germanenthums war die Vertiefung des Gemüthes u. s. w. (a. a. O. S. 325—26). Neben dieser inneren Entwicklung des Menschen geht aber auch eine Construction der äusseren Entwicklung der Gesellschaft, an der leider auch in der neuesten Auflage noch (1882) die Ergebnisse der modernen anthropologischen und sociologischen Forschung spurlos vorübergegangen sind. Die „zum Stamme erweiterte Familie“ ist für Hartmann die Form, in welche der Inhalt der vorgeschichtlichen Culturperiode gefasst ist (a. a. O. S. 334), während dies nach *Morgan*, *MacLennan* etc. der zur Familie verengerte Stamm sein dürfte⁸⁴). Er glaubt noch mit Hobbes an den Krieg Aller gegen Alle, oder gar den „Feindschaftstrieb Aller gegen Alle“ (S. 334). Wie das Familienhaupt zugleich König, Priester und Arbeitsherr ist, so sind im Schoosse der Familie die Gesellschaftsgebiete verbunden, die sich nun allmählich aus ihrem Indifferenzpunkte hervorarbeiten: der Staat, die Kirche und die eigentliche Gesellschaft, als die Organisation der Arbeit (S. 334. 335).

Ein „flüchtiger Blick“ auf die Entwicklung dieser drei Gebiete enthüllt uns nun folgende „Formen“, die allerdings in ihren Linien zum Theil nicht bloß flüchtig, sondern falsch sind. Der Staat zeigt drei Hauptgegensätze, Grossstaat und Kleinstaat, Republik und Monarchie, indirecte und directe Verwaltung; wie diese Gegensätze aus der Natur des Staates hervorgehen, bleibt unerklärt, es sind also willkürliche Schablonen. Der weitere Verlauf wird nun in diese Schablonen eingeordnet, oder in eine Combinationsform dieser Schablonen, die Zukunft soll die schönste Schablone liefern. Ihre Aufgabe ist: „Grossstaat und Republik, als die vorzüglicheren Formen, mit einander zu verbinden, das Mittel dazu die indirecte Verwaltung“ (a. a. O. S. 337). Ein kleiner historischer Fehler, der dabei unterläuft, ist die Meinung, dass erst das germanische Lehnswesen das Princip der indirecten Verwaltung gebracht habe, das thatsächlich schon in den Despotieen des Orients vorhanden war⁸⁵). Die Kirche dient ausschliesslich dem Bedürfniss der Religiosität, ist zunächst im Staate befangen, wird später durch eine religiöse Revolution kosmopolitisch, hat als solche das kosmopolitische Bewusstsein der modernen Zeit vorbereitet, „mit dem Wachsthum der Solidität (sic) der inneren geistigen Substanz der Menschen muss die sichtbare Kirche an Wichtigkeit verlieren. Gleichwohl ist bei dem gegenwärtigen Standpunkte der Culturvölker die Kirche noch ein Moment von höchster Wichtigkeit und wird es, wenn auch erst die dritte Stelle (hinter Gesellschaft und Staat) einnehmend, noch lange bleiben“ (S. 338). Nach dieser nicht einmal oberflächlichen, sondern bloß phraseologischen Charakterisirung der Kirche in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, haben wir nur noch zu erfahren, dass die Gesellschaft, die Organisation der Arbeit, „sich in vier Hauptphasen explicirt“, dem freien Naturzustande, wo Jeder für sich und seine Familie arbeitet, wie z. B. bei den indianischen Jägerstämmen, der persönlichen Herrschaft, d. h. der Periode der Sklaverei, der Capitalsherrschaft (die noch in der Gegenwart dauert) und

endlich der freien Association der Zukunft (S. 339. 340). Dass vor der Epoche der Sklaverei, im freien Naturzustande, keineswegs Jeder nur für sich arbeitete, sondern im Gegentheil der weiteste Communismus der Production wie des Besitzes herrschte, ist Hartmann unbekannt geblieben, obgleich nach den Schriften von *Haxthausen*, *Maine*, *Laveleye* u. A. zur landläufigen Wahrheit geworden. Ebenso ist ihm entgangen, dass freier Naturzustand und persönliche Herrschaft nicht ökonomische, sondern politische Gegensätze sind. In jenen 23 Seiten, die er der Geschichte widmet, hat Hartmann überhaupt den Weg des strengen Denkens verlassen und mehr noch, als in der weiter unten zu würdigenden Darstellung der religiösen Entwicklung, sich einem schnell fertigen Dilettantismus hingegen, was um so mehr zu bedauern ist, da er, viel beachtet und viel gelesen, gute Gelegenheit hätte, wahre Erkenntniss zu fördern. Durch solche Proben seines Verfahrens, wie die vorliegende, wird das harte Urtheil, das *F. A. Lange*⁸⁶⁾ über seine Philosophie gefällt hat, wohl noch nicht begründet, aber verständlich.

IV.

Die religionsgeschichtliche Entwicklung bei Hegel und seinen Schülern.

Neben der allgemeinen Geschichtsphilosophie hat Hegel, mit Ausnahme des Rechts allein, auch die Entwicklung der speciellen Geistesgebiete, der Religion, der Kunst und der Philosophie dargestellt und dadurch bei seinen Schülern ähnliche Darstellungen veranlasst. Es sei hier zunächst die religiöse Entwicklung näher in's Auge gefasst⁸⁷).

Nach den „Vorlesungen über die Philosophie der Religion“ (Bd. XI und XII der Gesamtausgabe der Werke) und nach der „Phänomenologie des Geistes“ ist die Religion kein Gefühl, da daraus der Atheismus folgen würde (XI, S. 52), sie ist nur auf der untersten Stufe, der natürlichen Religion, Gefühl; wiewohl auch in dieser schon liegt, „dass es einen Geist giebt und dass dieser höher ist als die Natur“ (XI, S. 289)⁸⁸). „Der Mensch, der nur mit dem Gefühle zu thun hat, ist noch nicht fertig“ (XI, S. 133), erst in der Vorstellung hat Gott eigenes Sein (XI, S. 145 ff.). Die Religion also stellt vor, während die Philosophie denkt, begreift (Gesch. der Phil. I, S. 92. 97, III, S. 7. 92; Phänomenol. S. 591. 602).

Die logische und zugleich geschichtliche Entwicklung der religiösen Vorstellung tritt zuerst auf in der Phänomeno-

logie des Geistes, und zwar nicht unwesentlich abweichend von den 15 Jahre später, 1821, zuerst gehaltenen Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Diese frühere Darstellung ist zunächst zu berücksichtigen.

Da die Religion Vorstellung, nicht Begriff ist, und nur, wie wir bisher gesehen haben, Begriffe sich weiter entwickeln, so sollte man zunächst von der Religion keine Entwicklung, sondern ein Verharren auf ihrer Stufe erwarten. Indessen das Wissen vom absoluten Wesen ist zugleich das absolute Wesen selbst, das menschliche Bewusstsein ist zugleich das Selbstbewusstsein des Geistes, des absoluten Wesens (Phänomenol. S. 509. 511) und, da das absolute Wesen nicht stehen bleibt, sondern in der Geschichte aus dem Anderssein in der Natur zu sich selbst zurückkehrt und immer mehr zum Fürsichsein gelangt, so muss auch die Religion sich entwickeln. Diese Begründung der Entwicklung bleibt auch in den Vorlesungen dieselbe. Religion ist in den Vorlesungen Selbstbewusstsein Gottes. Das einzelne von Gott verschiedene Bewusstsein ist an sich das Bewusstsein Gottes, aber auch für sich, indem es seine Identität mit Gott weiss, eine Identität, die aber vermittelt ist durch die Negation der Endlichkeit (XII, S. 151). Diese Vermittlung nun zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen ist verschieden auf den verschiedenen Stufen des Werdens der Religion (Phänomenol. S. 514). „Werden der Religion“ muss es heissen, weil der vollkommene Inhalt der Erfüllung erst am Ende der Entwicklung vorhanden ist (XII, S. 153 u. ö.). Das Werden der Religion ist in der Bewegung der allgemeinen Momente des Geistes enthalten (Phänomenol. S. 514). Da dieser Momente vier sind, Bewusstsein, Selbstbewusstsein, Vernunft, Geist, so sollte man ihnen entsprechend auch eine vierfache Abstufung der religiösen Entwicklung erwarten. Doch merkwürdiger Weise giebt es nach der Phänomenologie (S. 517) nur drei solcher Abstufungen, die natürliche Religion = Religion des Bewusstseins, die künstliche Religion = Religion des Selbstbewusstseins, und die offenbare Religion,

die die Religion der Vernunft ist, obgleich sie nirgends so genannt wird, sondern den Geist als die Einheit des Bewusstseins und Selbstbewusstseins in der Gestalt des An- und Fürsichseins enthält. Die Vernunft ist aber eben die Einheit des Bewusstseins und Selbstbewusstseins (S. 174), sie hat kein absolutes Fürsichsein, wie der Geist, sondern nur dasjenige des Selbstbewusstseins, ein Fürsichsein in unmittelbarer Beziehung oder ein Fürsichsein, das nur durch ein anderes für sich ist (S. 145). Neben der Religion, der *Vorstellungsform*, giebt es in der Phänomenologie auch eine *Begriffsform* des Geistes, das absolute Wissen, d. h. die Philosophie, die im letzten Abschnitt (S. 599—612) näher bestimmt wird. Diese begriffliche Theilung wird durch eine sehr allgemeine historische Ausführung als die wirkliche bestätigt. Dieselbe beginnt mit der natürlichen Religion, der Religion des Bewusstseins, oder des unmittelbaren (d. h. bei Hegel immer sinnlich gegebenen) Selbstbewusstseins (S. 520), welches die dem Bewusstsein zunächst gegebenen Gegenstände, also die ganze vorhandene empirische Natur schaut und sich deshalb in historischer Entwicklung seiner Momente bestimmt: 1) als Lichtreligion, 2) als Blumen- oder Thierverehrung, 3) als Verehrung des Werkmeisters (Schöpfers). Ohne direct genannt zu sein, ist mit der ersten der Parsismus, mit der zweiten der Brahmaismus gemeint, unter der dritten, in welcher der Geist sich nicht mehr in der Natur sieht, sondern sich ihr gegenüber als erzeugende Kraft construiert, also ein Gegensatz zwischen Aeusserem und Innerem, eine Entzweiung und ein Uebergang zur Kunstreligion erscheint (S. 526), sind jedenfalls die Religionen zu verstehen, die auch in den Vorlesungen als „Kampf der Subjectivität“ zusammengefasst werden, die syrische Religion des Schmerzes und die ägyptische Religion des Räthsels, besonders die letztere, welche auch in der Geschichtsphilosophie die Vorstufe der griechischen Kunstreligion bildet, während dies in den Vorlesungen über Religionsphilosophie die jüdische ist. — Der Gegensatz zwischen Geist und Natur, mit dem die

natürliche Religion schliesst, wird aufgehoben, indem der Geist in das einzelne Individuum sowohl (S. 530) wie in das Element der Dingheit (S. 537) eingeht. Durch diese Entäusserungen der absoluten Substanz werden die Kunstwerke erzeugt (S. 565). Dieselben sind 1) das abstracte Kunstwerk, die Beseelung des Organischen in der abstracten Form des Verstandes, d. h. die Schaffung der einzelnen Götter und der Cultus derselben durch Hymne, Orakel und Opfer; 2) das lebendige Kunstwerk, das Fest, das der Mensch zu seiner eigenen Ehre sich giebt, doch so, dass er in diesen Cultus noch nicht die Bedeutung des absoluten Wesens legt. Denn erst das Wesen ist ihm offenbar, noch nicht das absolute Wesen, der Geist (S. 543, 544); 3) das geistige Kunstwerk, die Verknüpfung des selbstbewussten und des äusseren Daseins durch die Sprache in Epos, Tragödie und Komödie (S. 546). Die Komödie ist die Darstellung des einzelnen Selbst, der negativen Kraft, durch welche und in welcher die Götter, sowie deren Momente, die daseiende Natur und die Gedanken ihrer Bestimmungen verschwinden. Die Religion der Kunst hat sich in diesem Selbst der Komödie vollendet und ist vollkommen in sich zurückgegangen (S. 564). Dieses neue Selbst zerstört auch die Realität des sittlichen Geistes und setzt an ihre Stelle den Rechtszustand, der auf der abstracten, d. h. einzelnen Person als dem absoluten Wesen beruht, womit offenbar die römische Herrschaft gemeint ist, „das Pantheon, welches die inhaltsleeren Völkerindividuen versammelt“ (S. 563). Das Resultat dieser Bewegung ist: „der Alle durchdringende Schmerz, dass Gott gestorben ist (S. 564), und die Sehnsucht des unglücklichen Selbstbewusstseins nach Rückkehr zum absoluten Geiste“ (S. 565). Diese Sehnsucht wird befriedigt dadurch, dass das göttliche Wesen Mensch wird oder dass es wesentlich und unmittelbar die Gestalt des Selbstbewusstseins hat. Dies ist der einfache Inhalt der Religion auf ihrer letzten Entwicklungsstufe, der absoluten oder offenbaren (S. 569). Im absoluten Geiste unterscheiden sich drei Momente: 1) das

Wesen, 2) das Fürsichsein, welches das Anderssein des Wesens ist und für welches das Wesen ist; 3) das Fürsichsein oder Sichselbstwissen im Andern (S. 576, 577). Dies ist der metaphysische Begriff dieser höchsten Stufe. In den Worten der Vorstellung, d. h. in den eigentlich religiösen Ausdrücken (S. 579—81), heissen die drei Momente: Vater, Sohn und Geist. Der Vater ist das Wesen, der Sohn das Anderssein des Vaters, aber, da er Selbstbewusstsein hat, nicht bloß an sich seiend, wie das Anderssein in der Natur, sondern zugleich für sich seiend; der Geist ist das Sichselbstwissen der Gemeinde, deren Bewegung es ist, dass das allgemeine Selbstbewusstsein für das einzelne Selbstbewusstsein ein allgemeines werde (S. 587). Der Tod des Mittlers der christlichen Religion enthält zugleich den Tod der Abstraction des göttlichen Wesens; weil es concret ist, reines Selbst, so kann es sterben, während es auf den früheren Stufen abstract war, also auch nicht seine Negation in sich trug (S. 590)⁸⁹). Der Gott des Christenthums ist also der vollendete.

Diese Darstellung der Phänomenologie ist zwar im Einzelnen oft ausführlich, besonders über „die Kunstreligion“, im Ganzen aber nur der erste Entwurf des Schema's, in dem wichtige Partieen, wie die jüdische Religion, noch ganz fehlen. Die vollständige Durchführung des Schema's erscheint erst in den Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Diese geben auch drei, aber ganz andere Stufen der Entwicklung (XI, S. 258—62): 1) die Naturreligion, 2) die Religion der freien Subjectivität, 3) die Religion des Geistes. Die Naturreligion zerfällt wieder in drei Unterformen: die natürliche Religion, die hier etwas ganz Anderes bedeutet als in der Phänomenologie, nämlich die Zauberei, die Religion der Entzweiung des Bewusstseins (die in der Phänomenologie noch die natürliche heisst), die Religion des Kampfes der Subjectivität. Diese drei Formen bilden zusammen die Naturreligion. Ihr entgegengesetzt folgt nun als zweite Stufe der bestimmten (d. h. nicht absoluten) Religion die

Religion der geistigen Individualität oder freien Subjectivität, die wieder in drei Formen zerfällt, die der Erhabenheit, der Schönheit und der äusseren Zweckmässigkeit; endlich, allen bestimmten historischen Erscheinungen entgegengesetzt, die absolute Religion oder die Religion des Geistes, die christliche. Der Geist erscheint hier zuerst in der religiösen Vorstellung, während er in der Phänomenologie (S. 517) ausdrücklich dem Begriff vorbehalten bleibt, und nur die Einheit des Bewusstseins und Selbstbewusstseins, also die Vernunft, dort von der christlichen Religion vertreten wird. In den Vorlesungen wird der vernünftige Geist ausdrücklich (XII, S. 4) den Religionsformen der geistigen Individualität, also der jüdischen, griechischen und römischen, zugeschrieben, das Selbstbewusstsein offenbart sich in den zwei letzten Phasen der Naturreligion, in der Entzweiung des Selbstbewusstseins und im Kampfe der Subjectivität, wie auch in der Phänomenologie das Selbstbewusstsein Entzweiung in die Einheit des Bewusstseins bringt (S. 133, 159), das Bewusstsein selbst endlich, das sinnliche, natürliche Wissen des Menschen in seiner Unmittelbarkeit (XI, S. 258) liegt zu Grunde der natürlichen Religion, der Zauberei. So geht hier die religiöse Vorstellung durch alle vier phänomenologischen Geistesmomente hindurch, was in der Darstellung in der Phänomenologie noch nicht der Fall war. Die Ursache dieser Bewegung liegt darin, dass der Mensch zum Bewusstsein einer vom endlichen Geiste verschiedenen Substanz kommt, die Zauberei überwindet und in die erste Phase der Naturreligion eintritt (XI, S. 326), sie liegt also, wie in der Geschichtsphilosophie, in dem Verhältniss zwischen Einzelnem und Substanz, zwischen dem endlichen und dem unendlichen Geiste, in der „Daranbewegung“ des ersteren an den letzteren und in dem hier noch mehr betonten Eintreten des letzteren in den ersteren. Das Endliche ist hier natürlich nur der ontologische Ausdruck für das Natürliche, Menschliche in der Moral und das Empirische in der Dogmatik, das jede Religion aufweist, das Unendliche für

den übernatürlichen, übermenschlichen, metaphysischen Bestandtheil in Moral und Dogmatik. Indem beide Theile durch die Dynamik der Bejahung und Verneinung sich gegenseitig anziehen oder abstossen, zuletzt aber in einander gradweise übergehen, so ergiebt sich eine reiche Mannigfaltigkeit von verschiedenen Stadien der Bewegung, die in ihrer Abstufung keineswegs logisch nothwendig bestimmt, sondern nur abstract und mit möglichst viel Dreitheilungen bezeichnet, die reiche Welt der psychologischen Empirie mit einem dünnen, logisch schematischen Spinnengewebe umgeben und hinter diesem einfarbigen Spinnengewebe das wirkliche, lebendige, psychologisch bunte Gewebe der historischen Religionen zu verbergen suchen, obgleich es immer wieder hervorschimmert. Die Hegel'sche Religionsphilosophie ähnelt der Goethe'schen Farbenlehre. Wie diese den vergeblichen Versuch macht, aus der Mischung des Weissen und des Schwarzen die bunte Mannigfaltigkeit der Farben abzuleiten, so macht jene den noch viel kühneren Versuch, die mannigfaltigen psychologischen Bilder der Götterverehrung auf den einfachen logischen Unterschied des Endlichen und des Unendlichen zurückzuführen. Sehen wir zu, wie es ihr gelingt!

In der Naturreligion ist zunächst nach Ueberwindung der Zauberei Nichts weiter vorhanden als die Substanz; in ihr ist der einzelne endliche Geist, wie auch auf dem staatlichen Gebiete, noch völlig gebunden, in ihr zur Einheit aufgegangen. Diese Substanz oder Einheit ist in China abstract (d. h. bei Hegel, wie öfter schon erinnert, einzeln, sinnlich), personificirt im Kaiser (XI, S. 309, 310), welcher das Maass aller Dinge, auch der scheinbar zufälligsten und willkürlichsten ist, also „die Totalität aller Maasse“ (XI, S. 329), weshalb die chinesische Religion kurzweg die Religion des Maasses genannt wird. Bei den Indern ist das menschliche Selbstbewusstsein in der Abstraction (XI, S. 355), also das sinnliche, endliche, nur an sich, nicht für sich seiende (S. 356) Selbstbewusstsein unter dem Namen Brahm

zur einfachen Substanz erhoben (XI, S. 350). Da diese Substanz ursprünglich nur das Endliche ist, so enthält sie das besondere nur, wie ein leerer Raum, der das Besondere zwar umfasst, aber noch nicht organisirt, idealisirt und sich unterworfen hat (XI, S. 346), so dass die Kategorie des Nothwendigen fehlt und die Natur haltungslos vor der Vorstellung taumelt (XI, S. 344). Daher kommt auch die geringe Festigkeit in der Symbolik der indischen Kunst. Der Brahmaismus ist nichts als die Religion der Phantasie (XI, S. 345), in welcher aber nicht die Gestalten vereint sind, sondern nur „ihre Flucht zur Einheit kommt“ (S. 402). Ihm gegenüber ist der Buddhismus ein Fortschritt, indem er an die Stelle der abstracten, d. h. sinnlichen Substanz, eine concrete, persönliche Substanz, die „individuelle Concentration“ (S. 385) oder „Concretation“ (S. 311), Buddha selbst setzt. Selbst wenn Buddha häufig gleichgesetzt wird dem Nichts (S. 387) oder dem Nirwana (S. 398), der Stille des Insichseins (S. 386), so ist nach Hegel auch dieses noch bestimmter als Brahm. Denn das Nichts, die Negation, ist gesetzt durch das Selbstbewusstsein (Phänom. S. 133, 137; Encyklop. § 425). Da also das Nichts durch die Besinnung auf sich selbst entsteht, Denken und Sein aber identisch sind, so heisst das buddhistische Nichts auch „unmittelbare Reflexion in sich“ (d. h. Zurückbiegung in sich) (XI, S. 387), ist es dem concreten, mit der Kraft der Negation begabten Selbstbewusstsein gleichbedeutend. Es wird demgemäss auch „Insichsein“ (S. 384), der Buddhismus Religion des Insichseins genannt. Diese drei Religionsformen, die chinesische, die brahmaistische und die buddhistische, bilden zusammen die erste Phase der Naturreligion, in welcher „der besondere Geist“ sich von der Substanz unterscheidet, also eine „Entzweiung des Bewusstseins“ eintritt, die Substanz aber, oder Gott, der allgemeine Geist, nur pantheistisch bestimmt wird (S. 308, 324), nur natürliche, nicht geistige Existenz hat (S. 309, 311, 319), also gewissermaassen zur Endlichkeit herabgewürdigt wird.

Ein anderes Verhältniß zwischen Endlichkeit und Substanz waltet in der nun folgenden Phase, welche dem Schema nach die dritte, thatsächlich aber, da die Zauberei des Namens der Religion nicht würdig ist (XI, S. 280), die zweite Gestalt der Naturreligion ausmacht. Das Endliche geht nicht mehr in der Substanz auf, es wird frei, objectiv, affirmativ, aber es wird dies alles ausserhalb der unendlichen vernünftigen Substanz, und „ist daher, sowie es affirmativ ist, vernunftlose Endlichkeit“ (S. 402). Das Selbstbewusstsein, bald im Unendlichen, Vernünftigen aufgehoben und negirt, bald im Endlichen affirmativ, aber vernunftlos, geräth dadurch in einen Kampf mit sich selbst, es entstehen die Religionen „des Kampfes der Subjectivität“, als welche die drei dieser Phase angehörigen Systeme zusammengefasst werden. Wird das Unendliche erkannt als das Gute, das Endliche als das Böse, so entsteht die Religion des Kampfes dieser beiden Principien, kurz, aber ungenau definirt als „Religion des Guten oder des Lichts“ (S. 410 ff.), der Parsismus. Derselbe Kampf, als Schmerz dargestellt, ergiebt die „Religion des Schmerzes“, die syrische, sehr kurz (S. 418—420) behandelt; wird der Kampf endlich zwischen Geistigem und Natürlichem ausgefochten und auf ein Subject bezogen, so „verkehrt er dieses Subject zum Fremdartigen gegen sich selbst“ (S. 423) und ergiebt so die Religion des Räthsels, die ägyptische. Gemeinsam den drei Phasen dieser Stufe also ist der Kampf, der durch das Auseinanderfallen der „Unmittelbarkeit“ (XII, S. 2, wie schon erinnert, bei Hegel = empirisch gegebene Sinnlichkeit), des einfachen Bewusstseins entsteht.

Dieser Kampf wird in dem folgenden Stadium der Entwicklung aufgehoben, das Unendliche und Endliche kommen sich gewissermassen entgegen, sie bilden eine Einheit des Unendlichen und Endlichen, als wahrhafte Macht, als in sich concrete Unendlichkeit (XII, S. 10), oder, wie es in der grossen Haupteintheilung (XI, S. 258—62) heisst, als „geistige Individualität“, welcher auf dem Gebiete des Staates

allgemeine Gesetze der Freiheit, Recht und Sittlichkeit, hier zuerst in die Erscheinung tretend, entsprechen (XII, S. 4). Die Momente der Verbindung des Endlichen und Unendlichen sind: Einheit, Nothwendigkeit, Zweckmässigkeit (XII, S. 11). Diesen entsprechen drei verschiedene Phasen der Entwicklung. Die erste Phase, die Religion der Einheit, ist das Judenthum, auch Religion der Erhabenheit zu nennen, da die Natur in ihm der göttlichen Substanz gegenüber ganz und gar unselbständig, unterworfen, vorübergehend dargestellt wird (XII, S. 53), so dass Gott in seiner Erhabenheit nur gefürchtet, das besondere Endliche ihm gegenüber unfrei wird (XII, S. 68). Dieser Unfreiheit, Negation des endlichen Subjectes wegen passt das Judenthum nicht in diese dritte Stufe „der geistigen Individualität“, wird aber trotzdem der Dreitheilung zu Liebe hier eingezwängt, während es in der Phänomenologie und in der Geschichtsphilosophie noch zum orientalischen Geist, also zur Periode der Unfreiheit des Subjectes gerechnet wird, und an seiner Stelle der ägyptische Geist den Uebergang zum Hellenenthum vermittelt. Die Furcht des Subjects, welche hier am Judenthum besonders betont wird, wird im Griechenthum überwunden, nicht knechtische, sondern freie Menschen treten den Göttern gegenüber, in der Besonderheit des Zweckes kommen die abstracte Allgemeinheit und die „Einzelnheit“ zusammen zu ihrer schönen Mitte (XII, S. 83), es ist also erreicht: die Religion der Schönheit. So wird das Griechenthum charakterisirt, obgleich es nach dem für die ganze Stufe aufgestellten Schema der Momente (XII, S. 11) die Religion der Nothwendigkeit abgeben müsste. Diese Nothwendigkeit wird nur sehr schwach hineingebracht durch den Hinweis auf das Alles umfassende, Alles mehr als Zeus beherrschende Schicksal (XII, S. 95). Die Einheit des Unendlichen und Endlichen, oder des Göttlichen und Menschlichen wird äusserlich dargestellt durch die Heroen (XII, S. 94). An die Stelle der concreten, lebendigen griechischen Götter treten in der römischen Religion die abstracten, zu Mitteln herabge-

setzten Gottheiten (S. 130). Die Richtung auf das Eine, Ewige, Ueberirdische geht verloren (XII, S. 129), ein endlicher Zweck tritt an seine Stelle, nicht der Staat, der ein Vernünftiges, Unendliches ist, sondern nur die Herrschaft, welche, selbst kalt und vernunftlos, auch das Individuum zur abstracten (d. h. blos sinnlichen) Persönlichkeit herabwürdigt und an Stelle der concreten Sittlichkeit das formelle Recht setzt (XII, S. 145). Man fragt wohl mit Recht, wo in einem solchen religiösen System das für diese Stufe doch als wesentlicher Bestandtheil erfordernte Unendliche bleibt. Hegel giebt keine Antwort auf diese Frage, findet dennoch in der Religion der Zweckmässigkeit Momente, deren Vereinigung die Bestimmung der nächsten und letzten Stufe der Religion ausmacht (XII, S. 145). Wenn „die Momente der Religion der Zweckmässigkeit (d. h. da das Unendliche hier vernichtet ist, der Einzelne und der Zweck), auf geistlose Weise vorhanden, nach ihrer Wahrheit vereint werden, so entsteht die Religion des Geistes“ (XII, S. 146). Der Einzelne in seiner Wahrheit ist das freie Subject, der Zweck in seiner Wahrheit die Idee oder die absolute Vernunft. So wird es uns begreiflich, wie diese beiden Momente durch ihre Zusammenschliessung als einen begrifflichen Uebergang zum Christenthum bildend dargestellt werden können.

Im Christenthum ist die Individualität nicht mehr blos „geistig“, wie auf der vorausgehenden Stufe, sie ist göttlich. Während am Anfange der religiösen Entwicklung das Göttliche zum Endlichen herabgesetzt wurde, ist hier das letzte Ziel der Bewegung erreicht, das Endliche zum Göttlichen hinaufgezogen, der endliche Geist hat die unzertrennliche Identität mit dem unendlichen erreicht (XII, S. 153), der unendliche Geist, oder der Gott der Substantialität, hat die volle, bisher fehlende Subjectivität erlangt (XII, S. 154). Die Bewegung ist also an ihrem Ziele angelangt. Deshalb heisst die christliche Religion die Religion des Geistes, ein Name, der ihr in der Phänomenologie noch nicht beigelegt wird, oder, weil nicht eine einzelne Religion, sondern der Begriff

oder die Idee der Religion selbst (XII, S. 153) in ihr erfüllt ist, „die offenbare oder absolute Religion“, bei der die positive geschichtliche Offenbarung auch nothwendig ist, aber Zufälligkeiten enthalten kann, wie die Wunder (XII, S. 160), deren der Geist nicht bedarf, da sein Zeugniß allein das wahrhafte ist (S. 161). In ähnlicher Differenzirung, wie in der Phänomenologie, die nur die Person des Sohnes etwas selbständiger fasst, zerfällt die Idee Gottes nach den ontologischen Principien der Logik in 1) Gott in seiner ewigen Idee an und für sich (S. 177, 181 ff.), oder das Reich des Vaters; 2) die Idee, wie sie aus ihrer Allgemeinheit, Unendlichkeit hinaustritt in die Bestimmung der Endlichkeit, oder die Differenz, das Reich des Sohnes (XII, S. 204); 3) die Idee im Element der Gemeinde, oder das Reich des Geistes (XII, S. 257), in welchem die Versöhnung der Weltlichkeit mit Gott stattfindet (XII, S. 277), dasselbe, was in der Philosophie der Geschichte (S. 24) „Anwendung des Principis auf die Weltlichkeit“ genannt wird. Der Gottesbegriff des Christenthums zeigt sich auch dadurch höher, als alle vorausgehenden, dass er im Tode Christi das Moment der Negation, des Todes in sich enthält und überwindet, was in der ägyptischen Religion schon in der Vorstellung vorgebildet war (XI, S. 434—436, XII, S. 250). Ein Wissen über der religiösen Erkenntniß, ein absolutes Wissen, wie es die Phänomenologie noch als Philosophie der Religion entgegengesetzt hatte, giebt es in den Vorlesungen nicht mehr. Auch die höchste Stufe der Phänomenologie, der Geist, geht ein in die Vorstellung, in die „Religion des Geistes“, so dass diese inhaltlich mit der Philosophie identisch wird (Encyklop. § 573).

So hat Hegel die nach dem damaligen Stande der Forschung vorliegenden religiösen Erscheinungen in sein Coordinatensystem des Endlichen und Unendlichen eingeordnet. Die Gewaltigkeit dieser Einordnung springt auf den ersten Blick in die Augen. Die Richtung seiner Entwicklungslinie, die eine aufsteigende sein soll, zwingt ihn, die ägyptische Religion vier Stufen höher, als den Brahmais-

mus zu stellen, obgleich beide in der Vielheit und der Naturbedeutung der Götter sehr ähnlich und in ihrem theoretischen und ethischen Gehalte ziemlich gleichwerthig sind ⁹⁰⁾, sie zwingt ihn ferner, das Christenthum begrifflich an die römische Religion anzuschliessen und verhindert ihn, dem Mohammedanismus eine Stelle anzuweisen, der doch in der Geschichtsphilosophie berücksichtigt wird und nicht minder als andere zu den weltgeschichtlichen Systemen gehört. Aber nicht blos die Eintheilung, auch die Charakteristik der Erscheinungen muss mangelhaft sein, da sie nur ontologische Kategorien anwendet, die religiösen Systeme aber ausser der Ontologie auch kosmologische, ethische und psychologische Bestimmungen als wesentliche enthalten, die Hegel unter seine Ontologie nicht zu begreifen vermag, so dass er z. B. die dem mosaischen System vor allen andern wesentliche nationale Beschränktheit ignorirt. Beide Fehler haben die verhältnissmässige Unfruchtbarkeit seiner Entwicklungstheorie der Religion verschuldet. Die hierher gehörigen, der Zeit nach ihm am nächsten stehenden Schriften, *Noack, Das Buch der Religion, oder der religiöse Geist der Menschheit in seiner geschichtlichen Entwicklung* (Leipzig 1850), und *Planck, Die Weltalter II, das Reich des Idealismus oder zur Philosophie der Geschichte* (Tübingen 1851), sind, letzteres trotz seines allgemeinen Titels, nichts als eine geistlose Wiederholung des Hegel'schen Schematismus, bei ersterem in populär verdünnter Form, bei letzterem mit Zusatz eines Schelling'schen idealen Naturzustandes, als einer „universellen reinen Naturordnung des Wollens“ (a. a. O. S. 8, 9). Auf Hegel geht auch zum Theil zurück, was von ordnenden Gedanken vorhanden ist in *O. Pfleiderer's Geschichte der Religion* (Leipzig 1869, Bd. II von „*Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte*“), allerdings vermischt mit empirischen und Schelling'schen Elementen (a. a. O. S. 29, 30). In einer verdünnten Form, die nicht viel besser ist, als die von Noack, genügt die Hegel'sche Religionsentwicklung leider auch noch *Carrière* in seiner populären Kunstgeschichte, wie

wir weiter unten sehen werden. An selbstständigen Leistungen hat sie nur zwei angeregt, die hier näher zu würdigen sind, die von *Bruno Bauer* und *Ed. von Hartmann*.

Während *Strauss*, der berühmteste Religionsphilosoph der Hegel'schen Schule, dasjenige, was Hegel (XI, S. 269) vom Sündenfall als „mythischem Ausdruck“ sagt, auf die ganze Ueberlieferung des Neuen Testaments anwendete, aber diese Ueberlieferung nur mit dem Judenthum, nicht mit den übrigen zeitlich voraufgehenden und örtlich angrenzenden religiösen und philosophischen Gedankensystemen in Zusammenhang brachte, hat ein anderer Kritiker des Neuen Testaments, *Bruno Bauer*, auch jenen Zusammenhang in den Kreis seiner Forschung gezogen, zweifellos dazu angeregt durch die enge Beziehung, in welche Hegel das Christenthum niemals zum Judenthum, sondern stets zum Griechen- und Römerthum gesetzt hatte. Das Ergebniss seiner Kritik der Evangelien, der Paulinischen Briefe und der Apostelgeschichte ist, dass die Gemeinde Alles geschaffen, nicht, wie Strauss meint, die messianische Dogmatik vorgefunden und auf die Person Jesu angewendet habe (*Kritik der Evangelien*, Berlin 1850, Bd. I, Vorrede S. IX), dass sie vielmehr durch eine lange Reihe von geschichtlichen „Erfahrungen und Erschütterungen“ (a. a. O. S. VI) in verschiedenen Epochen ihre eigene Dogmatik gebildet und aus dieser alle Züge des evangelischen Bildes Jesu gestaltet (*Kritik der Evangelien*, Bd. II, S. 33, 39, 42, Bd. III, S. 312; *Kritik der Apostelgeschichte*, S. 137), also ihr eigenes Leben und ihre eigenen Ideen auf seine Person projecirt habe. Diese schöpferische, das ganze Christenthum in ihrem Schooss tragende Gemeinde hat er näher bestimmt in seiner letzten und lichtvollsten historischen Schrift, „*Christus und die Cäsaren, der Ursprung des Christenthums aus dem römischen Griechenthum*“ (2. Aufl., Berlin 1879). Er versteht darunter die in der stoischen besonders durch Seneca popularisirten Weisheit lebenden, griechisch gebildeten Römer, vermischt mit Juden, welche nach dem Vorgange Philo's und anderer

Alexandriner die Formen des Judenthums mit dem Inhalte der griechischen Philosophie erfüllt hatten, so dass das Gemüth des neuen Gebildes vom Westen kam, das Knochengerüst das Judenthum lieferte (a. a. O. S. 302). Mag diese specielle Hypothese über den Ursprung des neutestamentlichen Canons von Bauer auch nur denkbar gemacht, nicht zwingend erwiesen worden sein, so beeinträchtigt dies nicht seine allgemeine Darstellung des Einflusses der griechischen Philosophie auf jenen Canon, kraft dessen vielleicht nicht, wie Bauer will, „Seneca's Sprüche in den Evangelien und paulinischen Episteln leuchten“ (a. a. O. S. 172), jedenfalls aber die Ideen Seneca's und des Neuen Testaments zum grossen Theil verschwistert, Kinder einer gemeinsamen Mutter sind⁹¹). Unbestreitbar ist ferner die ausserordentliche, die Welt umgestaltende Macht, welche die griechische Philosophie als leitende Weltanschauung der Cäsaren, selbst Nero's, gewann, auf die Bauer zuerst nachdrücklichst aufmerksam gemacht hat. Und wie sehr derselbe auch in seinen letzten Jahren in seinen populären Schriften über Tagesfragen das Augenmaass für die wirklichen Dinge verloren hat, immer wird es sein Verdienst bleiben, für eine wichtige Epoche der Geschichte sich nicht mit dem mystischen, apriorischen, begrifflichen Zusammenhange Hegel's begnügt, sondern die realen Fäden aufgewiesen zu haben, welche von dem einen Ideenkreise zu dem andern scheinbar so disparaten sich hinziehen.

Erst in der neusten Zeit ist wieder eine Darstellung der religiösen Entwicklung erschienen, in der der Verfasser, wie er später erklärt hat, dem Hegel'schen Geiste treu geblieben ist (*Philos. Monatshefte*, Bd. XXIV, 1888, S. 334), nämlich *Ed. von Hartmann, Das religiöse Bewusstsein der Menschheit*, Berlin 1882. Hartmann steht der Hegel'schen Metaphysik so nahe, dass er die Transcendenz und gleichzeitige Immanenz des Absoluten als selbstverständlich für jeden an philosophisches Denken Gewöhnten ansieht (Das religiöse Bewusstsein . . . , S. 598), von der imma-

nenten Logik der geschichtlichen Entwicklung spricht (a. a. O. S. 598), die griechische Religion, wie Hegel, als die „ästhetische Religion“ auffasst, die römische, wie dieser als eine der Vorstufen des Christenthums, allerdings neben vielen andern Vorstufen betrachtet (S. 158), und ihren substantiellen Gehalt mit ihm im römischen Bannfrieden und Recht (S. 159) sieht. Auch bei Hartmann giebt es eine Entwicklung des Bewusstseins zu höheren Formen, aber nicht eine einzige Fortschrittslinie, wie bei Hegel, sondern deren mehrere, die in ihrem Fortgange abbrechen, von denen nur eine, höchstens zwei (Christenthum und Buddhismus), sich dem absolut Wahren genähert haben. Hartmann hat erkannt, dass alle Religionen in ihrem Ursprunge gleich sind, vielleicht „sogar aus einem einzigen mittelasiatischen Entstehungsherd hervorgegangen“ (S. 108), nicht, wie bei Hegel, schon in ihrem Beginn auf verschiedenen Sprossen einer Stufenleiter stehen. Im Gegensatz jedoch zu den modernen Anthropologen und nur in Uebereinstimmung mit der auf sehr schwachen Argumenten ruhenden, längst bündig widerlegten⁹²⁾ Ansicht von *Max Müller* bestimmt er nicht den Animismus und den daraus hervorgehenden Dämonencult und Fetischismus als die Urform der Religion, sondern den naturalistischen Polytheismus, der sich immer um einen der drei grossen Götterkreise (Himmels- und Erdgötter, Sonnengötter, Gewittergötter) drehe (S. 40—55), von welchem der Ahnencult und Fetischismus nur eine durch Uebertragung auf niedriger stehende Völker entstandene Entartung seien (S. 93—108)⁹³⁾. Die thatsächlichen Stufen der religiösen Entwicklung sind nun bei Hartmann folgende: 1) der naturalistische Henotheismus, bei allen Religionen in ihrem Anfangsstadium vorhanden, scharf zu unterscheiden vom Monotheismus, da „Henotheismus“ nicht einen einzigen Gott, sondern nur einen hervorragenden Gott mit vielen Nebengöttern, also einen Polytheismus mit henotheistischer Tendenz bedeutet. Diese erste Stufe ist überall in der Geschichte dieselbe, nur nach der Bevorzugung des einen oder andern der drei oben genannten

Götterkreise verschieden. Durch die Fortschritte der Cultur und die „Moralisirung des religiösen Verhältnisses“ (S. 109) entwickelt sich nun der ursprünglich einheitliche Vorstellungskomplex in verschiedener Richtung. Entweder werden die anthropomorphen Göttergestalten zu anthropopathischen, die durch ihre geistige Personification ihre ursprüngliche Naturbedeutung und ihren natürlichen Zusammenhang verdunkeln, oder es wird auf Kosten der Vergeistigung die speculative Einheit des Henotheismus gewahrt und die einzelnen Götter bleiben mehr oder minder verschwimmende Naturmächte (S. 109) (dies soll wohl heissen: es war zuerst mehr ein henotheistischer Polytheismus vorhanden, der nun erst zum polytheistischen Henotheismus wird). Die erstere Richtung, die erst nach der Ueberwindung der zoomorphischen Epoche eintreten kann, ergiebt 1) die ästhetische Religion des Hellenenthums, 2) die säcularisirte, utilitarische Religion der Römer, 3) die tragisch-ethische Vertiefung des Henotheismus im Germanenthum (S. 110, 111). Die andere Richtung führt zu einer theologischen Systematisirung des Henotheismus durch eine Priesterkaste, der sogenannten „Offenbarung“ der Religion, die in Aegypten die hermetischen Schriften, in Indien den Brahmaismus, codificirt im Gesetzbuch des Menu, in Persien die Lehre des Zarathustra, bei den Hebräern die vor und nach dem Exil erfolgte sogenannte „Mosaische Gesetzgebung“ erzeugt hat (S. 426, 427)⁹⁴). Trotz aller äusseren Verschiedenheiten sind die Religionen auch auf dieser Stufe innerlich gleich, die Meisten bleiben auf ihr stehen, nur eine, der Brahmaismus, entwickelt sich vom Naturalismus zum Supernaturalismus. Während die persische und die ägyptische Religion auf der Stufe des theologisch systematisirten Naturalismus verharren, treibt der Brahmaismus, obgleich auch nichts Anderes als ein theologisch systematisirter Naturalismus, aus dem tiefen Monismus, mit dem er Brahm, das Göttliche (eigentlich nichts Anderes, als die religiöse Andacht, S. 276), auffasst, neben der exoterischen, auf Büssungen und Werke gerichteten Lehre eine esoterische Anschauung hervor, die

das Individuum nicht einfach in Brahm aufgehen lässt, sondern durch Negation des Daseins erlöst (S. 322, 323). Diese esoterische Lehre, von den exoterischen Werken befreit und in das Volk eingedrungen, ist der Buddhismus (S. 300—306). Buddha war „ein Reformator, der darauf ausging, die esoterische Erlösungslehre des Brahmaismus zum Gemeingut aller Menschen zu machen“ (S. 318). Zu der dem Supranaturalismus nächst höheren Stufe, dem transcendenten Theismus, hat sich nur eine einzige Religion erhoben, die der Hebräer. Nachdem dieselbe im Mosaismus offenbarte oder Gesetzreligion geworden ist, wird sie nach dem Exil unter dem Einflusse hauptsächlich persischer, aber auch ägyptischer und griechischer Elemente, als jetzt erst „Judenthum“ (nicht mehr Mosaismus) zu nennendes System (S. 450), aus einem bisher national beschränkten zu einem universalen Theismus mit einem aus dem Parsismus entlehnten transcendenten Vollendungsreiche (S. 462), also zum transcendenten Theismus. Als blosse Gesetzesreligion konnte auch dieser Theismus trotz oder vielmehr wegen der Massenhaftigkeit seiner Vorschriften nicht zur Gerechtigkeit und Erlösung führen, sondern nur zum Bankerott und zur Selbstverurtheilung; deshalb musste er dem Christenthum weichen, welches nach den verschiedenen Wegen, wie es die Erlösung, das Ziel jeder wahren Religion, erstrebt, eigentlich aus zwei Religionen besteht: aus der durch Paulus ausgebildeten heterosoterischen Christus-Religion, die im Anschluss an die mosaische Opferidee alle Menschen durch das stellvertretende, einmalige Opfer des Gottmenschen erlöst werden lässt (S. 575—589), und der autosoterischen, von den Kirchenvätern ausgebildeten Geistesreligion (S. 590—620), welche ähnlich wie der Buddhismus (S. 618), von diesem nur praktisch, nicht theoretisch verschieden, durch immanentes Aufgehn im göttlichen Geiste die Erlösung vollbringt, neben welchen beiden Gestalten die Werkheiligkeit des Katholicismus ebenso wie der moderne, arianische, liberale Protestantismus der Gegenwart nur ein Rückfall in die Werkheiligkeit der überwundenen Gesetzes-

religion ist (S. 556, 588, 605). Als Religion des Geistes ist das Christenthum Vorstufe der Religion der Zukunft, eines concreten Monismus (S. 365, 625), einer autosoterischen, autonomen, kosmotragischen Immanenzreligion des absoluten Geistes (S. 625), welche die Synthese des abstracten indischen Monismus und des abstracten jüdisch-christlichen Theismus sein wird (S. 626), die absolute Menschheitsreligion (S. 627).

Dies sind die Grundzüge der religiösen Entwicklung bei Hartmann. In directem Widerspruch gegen die That-sachen⁹⁵⁾, wenigstens die That-sachen der primitiven Zustände, behauptet er ferner, dass das sittliche Bewusstsein der Menschheit sich ausschliesslich auf Grund ihres religiösen Bewusstseins entwickelt habe, dass ersteres nie ohne letzteres entstanden und in seiner besonderen Färbung (!) überall durch dasselbe hestimmt und bedingt gewesen sei (S. 26). Die letztere Behauptung wird dahin ergänzt, dass später eine Wechselwirkung zwischen Moral und Religion stattgefunden habe (S. 26, 27). Jeder religiösen Stufe entspricht also eine moralische Stufe der Menschheit. Auf der ersten Stufe, in der Epoche des naturalistischen und polytheistischen Henotheismus herrscht die „egoistische und eudämonistische Pseudomoral“, welche den Cultus nur zu dem Zwecke ausübt, durch Gewinnung des Gottes das Glück des Opfernden oder Betenden zu fördern (S. 31—35). Auf der zweiten Stufe, in der offenbarten Religion, in der die Götter Gesetzgeber werden, entsteht durch diese Gesetzgebung, der Hegel'schen Unfreiheit genau entsprechend, die „heteronome Pseudomoral“, welche die Blösse der eudämonistischen Pseudomoral deckt, so dass sie vor dem (hier auf unerklärte Weise plötzlich von Hartmann eingeführten, richtenden, also schon ganz vollkommenen) sittlichen Bewusstsein als „wirkliche Moral figuriren (!)“ kann (S. 77). Nur die germanische Religion macht eine Ausnahme, indem sie, schon auf ihrer frühesten Stufe „durch ihre ethnologische Tendenz zur Autonomie getrieben“ (S. 178), nicht unfehlbare, sondern schuld-

beladene Götter, also auch nicht eine von diesen gegebene, sondern eine selbständige, autonome Moral besitzt, wenn dieselbe auch, da die Verwirklichung der sittlichen Weltordnung im Reiche der künftigen Götter, im Weltenfrühling, eintreten wird, formell heteronom und principiell eudämonistisch ist. Im Supranaturalismus des Buddhismus und des Christenthums ist zwar die Pseudomoral überwunden, aber nur negativ, indem beide die Möglichkeit eines Glückes durch Moral überhaupt leugnen und an Stelle dieses moralischen Glückes die Erlösung setzen (S. 332, 333, 618), ersterer die Erlösung durch das Individuum selbst, letzteres die Erlösung mit Hülfe eines göttlichen, von aussen hinzukommenden Geistes. So sind beide nicht zur autonomen Moral gelangt, welche der Hegel'schen Sittlichkeit gleich sein würde, bei Hartmann aber noch der Religion der Zukunft, „dem concreten Monismus“, vorbehalten bleibt.

Wir sehen also bei Hartmann folgende, ziemlich scharf abgegrenzte Kategorieen: 1) auf religiösem Gebiete den naturalistischen Henotheismus, die Offenbarungsreligion, und den Supranaturalismus (der transcendente Theismus wird zwar vom Supranaturalismus noch besonders unterschieden, aber nicht in demselben Grade, wie dieser von den zwei voraufgehenden Stufen, da der Supranaturalismus doch der Synthese mit jener höchsten historischen Form gewürdigt wird, jener Synthese, aus welcher die Zukunftsreligion sich ergeben wird); 2) ihnen entsprechend auf ethischem Gebiete die egoistische, die heteronome, und die autonome Moral. Die Parallelisirung des moralischen mit dem religiösen Fortschritt geht aus von einer falschen Ansicht über den Ursprung der Moral, ist daher für die erste Stufe falsch, wie sich thatsächlich auch die Moral des primitiven Menschen durchaus nicht als egoistisch, sondern in der Gemeinschaft, in der er lebt, befangen erweist; für die zweite Stufe ist die Parallele ziemlich richtig, für die dritte wird sie von Hartmann selbst, nachdem sie aufgestellt ist, wieder verleugnet, die eigentlich autonome Moral, wie oben ausgeführt, dem

Buddhismus und dem Christenthum abgesprochen, und zwar in gewaltsamer, unhistorischer Weise, da der Buddhismus und der Protestantismus zweifellos dem Individuum die Entscheidung über seine Handlungen überlassen, und sein inneres Leben nur dem Absoluten, aber nicht irgend welcher gesetzlichen Zwischenmacht unterordnen. Jene Absprechung geschieht gewiss nur deshalb, damit noch ein neuer principieller Standpunkt übrig bleibe für die Zukunftsreligion, welche nothwendig ist, weil das Christenthum, noch nicht „kosmotragisch“ genug, der Hartmann'schen Metaphysik noch nicht volles Genüge leistet. Die Parallelisirung der Moral und der Religion ist also theils historisch falsch, theils wieder von Hartmann aufgegeben. An sich aber, ohne jene Parallelisirung, sind die ethischen Kategorien ganz unhistorisch geordnet und werthlos. Das religiöse Schema dagegen ergiebt wenigstens eine gewisse, ziemlich angemessene Classification. Diese Classification würde sich zur einheitlichen, begreifenden und erklärenden Auffassung erheben, wenn das Bewegungsprincip bestimmt angegeben wäre, welches den Uebergang von einer Kategorie zur andern bewirkt. Aber dieses Princip ist leider nur sehr mangelhaft definirt. Als letzte bewegende Instanz nennt Hartmann immer nur den „Culturfortschritt“ (S. 94), welcher zunächst die Moral, dann auch die Religion verfeinere und vervollkommene (S. 70), das religiöse Verhältniss moralisire (S. 74), die Götter humanisire (S. 121), und ästhetisire (S. 128), anderseits den von Hartmann arg vernachlässigten Islam zum Tode verurtheilt, weil er sich dem Culturfortschritt nicht anpassen könne (S. 545), so dass schliesslich beide, Religion wie Moral, Producte des „Culturfortschritts“ sind, obgleich andererseits wieder die Moral, sogar die Cultur-entwicklung, Product der Religion sein soll (S. 26, 27). Solch' taumelnde Sätze genügen Hartmann, um das eigentlich geschichtsphilosophische Problem zu besprechen, nämlich die Frage, in welchem Verhältniss die Religion, als eines der geistigen Elemente des Völkerlebens, dieses Leben neben

den übrigen, mehr realen Elementen, den ökonomischen, politischen und ganz äusserlichen klimatischen, geographischen etc. . . ., in seinem aufsteigenden und absteigenden Verlaufe bestimmt. Hartmann weiss nicht, dass es gegenwärtig eine sehr einflussreiche ökonomisch-politische Schule giebt, welche den geistigen Elementen der Geschichte jede selbständige Kraft abspricht, sie nur als unselbständige Schattenbilder der materiellen Elemente betrachtet und dieser Anschauung gemäss ihr Verhalten und ihre nächsten Ziele bestimmt. Hegel hatte wenigstens eine, wenn auch metaphysische Antwort auf jene Frage, er bestimmt als einziges Agens die Selbstbewegung der Idee. Statt dessen erscheint bei Hartmann die zerfliessende Phrase vom „Culturfortschritt“, der bald als primäres, bald als secundäres Agens betrachtet wird, das Ganze ausserdem eingehüllt in den metaphysischen Trauerflor der „Kosmotragik“. Deshalb wird der künftige philosophisch-kritische Darsteller der religiösen Entwicklung wahrscheinlich Hartmann nur den auch nicht ganz neuen, schon von *Comte* vorbereiteten Versuch des Nachweises einer bestimmten, bei allen Völkern durchgängig gültigen Stufenfolge der Religionsformen zugestehen, von seinen sonstigen Gedanken aber keinen gebrauch machen⁹⁶).

V.

Die Entwicklung der Kunst bei Hegel und seinen Schülern.

Eine spätere Zeit wird sich wohl über viele Kunststücke der apriorischen, idealistischen Philosophie verwundern, durch die es dem Philosophen gelang, die Welt der Erfahrung ohne Erfahrung aus der reinen erfahrungslosen Vernunft hervorzuzaubern. Nicht das geringste dieser Kunststücke ist die Art, wie Hegel die ganze Welt des Schönen, und zwar nicht bloß ihren Bestand, sondern auch ihre Geschichte aus seinen logischen Kategorien als logisch nothwendig ableitet.

Auch hier, wie in der Rechts- und Staatsphilosophie (Philosophie des Rechts § 258), wird die dialektische Methode über die genetische gestellt; wie der historische Ursprung des Staates, so wird auch der historische Ursprung der Kunst für völlig gleichgültig erklärt (Aesthetik II, S. 265, 266, 451). Das der eigentlichen Kunst zeitlich vorangehende Kunstgewerbe wird daher auch von Hegel ignoriert, während die moderne Aesthetik gerade in ihm den einfachsten Ausdruck der ästhetischen Gesetze erkannt und seine formgebende Vorbildlichkeit für die monumentale Kunst erwiesen hat⁹⁷). Wie die historische, so wird auch jede psychologische Begründung der Aesthetik von Hegel abgelehnt, wie überhaupt die Psychologie von ihm sehr gering geschätzt wird (Phänomenologie S. 231); Empfindung und Wohlgefallen,

welche *Rumohr* als Principien seiner Aesthetik aufgestellt hatte, werden als solche verworfen (I, S. 136—137); Aesthetiker, welche das Schöne definirt hatten als das Charakteristische (*Hirt*) oder als das Bedeutende (*Goethe*), werden, als vom Particulären ausgehend (I, S. 23—28), zurückgewiesen, da die Philosophie von der Idee des Schönen ausgehen müsse.

Die Idee des Schönen ist nun allerdings kein psychologisches Element, auch kein particuläres, sondern dasselbe, was sonst „die Idee“ bedeutet, der allgemeinste, höchste metaphysische Begriff Hegel's. Sie ist die absolute Vernunft im Fürsichsein, das Göttliche, Ewige, Unendliche. Die Kunst ist die Darstellung dieser absoluten Vernunft im Aeusserlichen, Sinnlichen, Vergänglichen und bildet so ein Mittelglied zwischen dem Vergänglichen, Sinnlichen und dem reinen Gedanken (I, S. 11), der sich nur auf das Absolute richtet und das Absolute selbst ist. Die Kunst steht demgemäss mit der Religion, dem Absoluten in der Vorstellung, in einer sehr engen Verbindung, die von Hegel so stark betont wird, dass man in der Aesthetik oft die Religionsphilosophie zu lesen glaubt. I, S. 408—418 ist nur von der persischen Religion, nicht von der persischen Kunst die Rede. I, S. 455 ff. wird nur die Religion der Mohamedaner, nicht ihre Kunst behandelt. Der ganze Abschnitt vom „Werden des classischen Ideals“ (II, S. 24—65) spricht immer von der griechischen Religion. Da ferner die Sittlichkeit das Erscheinen des Absoluten im menschlichen Handeln ist, so ist auch mit dieser die Kunst eng verwandt, aber durchaus nicht mit der Moral, welche endlichen Zwecken dient und deshalb nicht aus der absoluten Vernunft, sondern aus der Reflexion des Verstandes entspringt (I, S. 67—69). Die Idee also ist der Inhalt der Kunst, sie ist Dasjenige, was im Schönen erscheint. Mit dem Inhalte allein aber kommt Hegel nicht vorwärts, er braucht einen Gegensatz, um die dialektische Entwicklung zwischen den Polen des Gegensatzes spielen zu lassen. Er hatte mehrere Möglich-

keiten eines solchen Gegensatzes. Er konnte die Idee als Vollendung des „Begriffes“ auffassen wie in der Logik, und ihr die Nicht-Idee, d. h. das Sein und das Wesen, entgegensetzen, also eine Kunst des Seins, des Wesens und der Idee construiren; er konnte auch, wie in der Phänomenologie, die Entwicklung des Geistes bis zur Idee, d. h. bis zu sich selbst verfolgen, und eine Kunst des Bewusstseins, des Selbstbewusstseins, der Vernunft und des Geistes unterscheiden. Er wählte aber eine dritte Möglichkeit: dem Unendlichen, welches er den Inhalt nennt, setzt er entgegen das Endliche, das er Form nennt. Diesen Gegensatz hatte er an der höchsten Kunstform, der Poesie, gefunden, von der er seiner Methode gemäss, da ja die höchste Form dem Begriffe am meisten entsprechen muss, seinen Begriff der Kunst abstrahirt hatte. In der Poesie ist dieser Gegensatz offenbar; der Gedanke bildet den Inhalt, die Sprache das Material, welches hier Form genannt werden kann, da es meist durch Metrum und Rhythmus eine bestimmte Form annimmt. Diesen Gegensatz verallgemeinert Hegel, indem er ihn auf die bildenden Künste und die Musik ausdehnt. Auch Architektur und Plastik haben diesen Gegensatz. Während nach der modernen Auffassung Architektur und Plastik, selbst Malerei und Musik nur Formen haben, ein geistiger Inhalt erst durch Association gewisser Vorstellungen seitens des Betrachters hinzukommt⁹⁸), ist dieser Gegensatz von Form und Inhalt bei Hegel durchgehend, selbst die Architektur hat einen geistigen Inhalt, die Form ist nur das Mittel, in welchem sich der Inhalt offenbart. Dieser Gegensatz, auf dem das ganze Gebäude der Hegel'schen Aesthetik ruht, ist kein empirischer, sondern ein rein logischer, da der Inhalt das Unendliche, die Form das logisch Entgegengesetzte, Endliche bedeutet. Der „Inhalt“ kann auch andere Namen annehmen, er kann „Gehalt“ oder „Gehalt der Idee“ heissen (I, S. 378; II, S. 120; III, S. 3, 221, 226), auch „Ideal“ (II, S. 24 ff., 244), die „Form“, auch „Gestalt“ (I, S. 378); seinem Wesen nach bleibt der Gegensatz unter allen Namen derselbe.

Aus diesem Gegensatz von Idee und Gestalt, von Inhalt und Form entspringt in folgender Weise die begriffliche und zugleich historische Entwicklung der Kunstformen. Das Verhältniss der Idee zur Gestalt ist ein dreifach verschiedenes: „Entweder die Idee überragt ihr äusseres Dasein, statt darin aufgegangen oder vollkommen beschlossen zu sein, und es entsteht daraus die symbolische oder erhabene Kunstform, oder Idee und Gestalt entsprechen sich, so dass der Sinn der Kunstwerke kein anderer ist als derjenige, der wirklich in der äusseren Gestalt liegt, wie es der Fall ist in der classischen Kunstform (I, S. 377—380),“ oder endlich „die Idee, zur absoluten Innerlichkeit, zur geistigen Subjectivität, als Erfassung ihrer Selbständigkeit und Freiheit, gelangt, geht über die Gestalt hinaus“; dies ergiebt die romantische Kunstform, in welcher der Geist sich zu sich selbst erhebt, die Gestalt ein Aeusserliches und daher Selbständiges wird (III, S. 5). „Die symbolische Kunst sucht jene vollendete Einheit der inneren Bedeutung und äusseren Gestalt, welche die classische in der Darstellung der substantiellen Individualität für die sinnliche Anschauung findet und die romantische in ihrer hervorragenden Geistigkeit überschreitet (I, S. 380).“ Der Begriff der Kunstform ist durchaus verschieden vom Begriff des Stils. Der Stil ist nur die Anwendung irgend einer Kunstform auf ein bestimmtes Material, dessen Bedingungen er nachkommt (I, S. 369).

Dieses dreifache Verhältniss von Idee und Gestalt ist nicht einmal streng logisch formulirt. Da in der symbolischen Kunstform die Idee über die Gestalt ebenso hinausgeht wie in der romantischen, so müssten logisch beide gleich sein, der Unterschied wird erst wieder hineingebracht durch die „Selbständigkeit“ der Form in der romantischen Kunst (III, S. 5), die der Unselbständigkeit der Form in der symbolischen entgegengesetzt sein soll. Der dreifache Gegensatz wäre ganz klar und genau gewesen, wenn die symbolische Kunst definirt worden wäre als eine solche, deren Inhalt, deren Idee hinter der Form zurückbleibt. Da die

thatsächlich ausgedrückte Idee auch wirklich in der symbolischen Kunst bei Hegel hinter der Form zurückbleibt, wie wir noch sehen werden, so hatte Hegel diesen Gegensatz in der Hand, verschmähte ihn aber dennoch, weil er überall den thatsächlichen Inhalt eines Kunstwerks mit dem associirten identificirt, um selbst in den bildenden Künsten und selbst in den Anfängen derselben die absolute, der religiösen gleichwerthige Idee erscheinen zu lassen. So hat er den an sich möglichen reinen Gegensatz verwischt; aber selbst diesen verblassten Gegensatz wird es ihm noch schwer genug als identisch mit den historischen Gegensätzen nachzuweisen.

Die symbolische Kunstform ist diejenige des Orients. Sie zerfällt in die originäre Symbolik, die erhabene Kunst und die bewusste Symbolik (I, S. 396—406), eine Einteilung, der man den deduktiven Charakter als „Entwicklung der Momente des Ideals“, die darin liegen soll (II, S. 244), durchaus nicht ansieht, wohl aber die Rücksicht auf das einzuordnende kunstgeschichtliche Material. Die originäre Symbolik zerfällt nach einem gewissen graduellen Fortschritt in die Vorkunst, nämlich die der alten Parsen, von denen Hegel eigentlich künstlerische Leistungen gar nicht anzuführen weiss, so dass er nur ihre Religion als symbolisch charakterisirt, die eigentliche Symbolik der Inder, die sich in ihrer Architektur ebenso masslos offenbart, wie in ihrer Religion, und das symbolische Kunstwerk bei den Aegyptern. Die Architektur, die ja mit dem rohesten unorganischen Materiale zu thun hat, ist nach Hegel naturgemäss die bevorzugte Kunst dieser Epoche (II, S. 257). Da er von den Parsen keine architektonischen Denkmäler kennt, so werden sie hier in den ersten Anfang der Entwicklung gestellt, während sie in der Religions- und Geschichtsphilosophie die dritte Stelle einnehmen. Bei den Indern erst findet Hegel eine selbständige Architektur, d. h. eine solche, die nicht einem endlichen Zwecke dient, sondern auf irgend eine symbolische Weise das Unendliche ausdrückt. Wie in der indischen Religion jedes einzelne lebende

Wesen, z. B. ein Affe, Symbol des Göttlichen werden kann (I, S. 423—436), so liegt auch in den Einzelheiten der Architektur, zum mindesten in den Ornamenten, eine Darstellung des Göttlichen, wenn auch der ganze Tempel noch einen prosaischen Zweck hat. Bei den Aegyptern hingegen ist schon der ganze Tempel ein historisches Kunstwerk geworden, dessen unendliche Höhe und Säulengänge eine bildliche Darstellung des Unendlichen, Göttlichen geben sollen (II, S. 279—288). Im Mohammedanismus und in der jüdischen Religion hat das Natürliche, das Symbol sein könnte, eine andere Stellung zum Göttlichen, als bei den Indern und Aegyptern, es verschwindet vor der unendlichen Majestät Gottes, wird zur blossen „Accidenz“ derselben und hat nur als solche Bedeutung. So wird die symbolische Kunst zur erhabenen, und zwar zur positiv erhabenen im Mohammedanismus, welcher Gott in jedem endlichen Dinge findet, von dessen Kunst aber Hegel viel weniger spricht, als von seiner Religion, zur negativ erhabenen in der hebräischen Poesie⁹⁹), welche negativ-erhaben genannt wird, weil jedes Endliche als blosser Accidenz Gottes vor ihm nichtig wird, verschwindet (I, S. 455—472). Die bewusste Symbolik endlich ist gewissermassen die Fortsetzung des ägyptischen Princips der Baukunst auf dem Gebiete der redenden Künste und umfasst 1) Fabel (Parabel, Apologetik); 2) Allegorie (Metapher, Gleichniss); 3) die didaktisch beschreibende Poesie (I, S. 472—532). Auch diese letztere muss in die symbolische Kunst eingezwängt werden, da sie im Orient eine besondere Blüthe gehabt hat. Das Symbolische in ihr liegt darin, dass die Form sich an die Phantasie, die Vorstellung, der Inhalt aber, als wissenschaftlicher, prosaischer, sich an den Verstand wendet, folglich entweder die Form hinter dem Inhalt zurückbleibt oder „dem prosaischen Inhalt die künstlerische Form nur äusserlich angeheftet werden kann“ (I, S. 528). Der Widerspruch, der hierin liegt, bietet eine willkommene Motivirung der Auflösung und des Verfalls der orientalischen Kunst.

Mit der griechischen Religion tritt auch die Kunst auf eine neue, höhere Stufe. In ersterer kommt, wie es in der Religionsphilosophie heisst, „das Unendliche zur Vereinigung mit dem Endlichen in einer schönen Mitte“. Ihr Werden ist aber zugleich das Werden des classischen Ideals (II, 24—65). Die griechische Religion entwickelt sich von einem System blosser Naturgötter, deren Sturz im Schicksal des letzten von ihnen, des Prometheus, symbolisirt ist, zu sittlichen Göttern, deren Vertreter beispielsweise diejenigen sind, welche Orestes gegen die Verfolgung der Naturgötter, der Erinnyen, in Schutz nehmen. Da der griechische Gott also der sittliche Mensch wird, so erhält die classische Kunstform ihren am meisten entsprechenden Ausdruck in der Plastik, in dem griechischen Profil, das die Stirn nicht übermässig erhöht, da es nicht die Geistigkeit als solche darzustellen hat, sondern die noch ganz im Leiblichen sich ausdrückende Individualität (II, S. 391), nicht des Geistes allein, sondern auch der Seele (II, S. 370). Das Portraitartige der römischen Plastik bewirkt die Auflösung der classischen Kunstform (II, S. 461). Denn Nachahmung der Natur ist nicht Kunst (I, S. 54—58).

Der Geist geht nun von seinem materiellen Dasein über zur geistigen subjectiven Persönlichkeit. Alle Aeusserungen derselben, Schmerz, Qual des Leibes und des Geistes, Marter und Busse, Tod und Auferstehung, Innigkeit, Liebe, Herz und Gemüth sind kein Gegenstand der Plastik, welche schon dann vom Stil zur Manier entartet, wenn sie, wie im Laokoon, den Schmerz, oder wenn sie das „Mienenhafte“, Hochmuth, Neid, Trotz, Demuth, Furcht, Drohung und dergleichen ausdrücken will (II, S. 374). Malerei, Musik und Poesie sind die Künste, welche jene absolute Innerlichkeit des Subjectiven zu gestalten berufen sind (II, S. 258), also die eigentlich romantischen Künste. Ihr Gegenstand ist nicht mehr Gott als solcher, als Object des menschlichen Bewusstseins, sondern dieses Bewusstsein selbst, da es sich zum Göttlichen erhoben hat. Das Letzte dieser Entwicklung

ist die Poesie, als die wahrhaft absolute Kunst des Geistes (II, S. 258—259). Eine romantische Architektur giebt es zwar auch, aber sie ist nicht mehr selbständig mit symbolischer Bedeutung, wie im Orient, nicht mehr die künstlerische Umgebung eines selbständigen Zwecks, wie in der classischen Kunstform (II, S. 270), sondern die selbständige und die dienende Baukunst sind in ihr vereinigt (II, S. 332), da die romantische Baukunst zwar einem Zweck dient, aber, auch abgesehen von diesem Zweck, gemäss der, wie oben constatirt, für die Romantik aufgestellten Selbständigkeit der Form für sich selbständig gestaltet ist (II, S. 267). Auch die Sculptur ist während des Mittelalters vorhanden, aber sie ist nicht, wie die classische Plastik, das wahrhaft gemässe Bild des damaligen Gottes, sondern entweder ein dienendes Beiwerk der Architektur, wie auch in der orientalischen Epoche (II, S. 462), oder, wenn sie dennoch Gott darstellen will, so strebt sie über ihre Mittel hinaus und gewinnt erst zur Zeit der Renaissance durch die Nachbildung der griechischen Sculptur ihren eigentlich plastischen Typus wieder (II, S. 363). In der Malerei, der Musik und der Poesie dagegen ist die Objectivität nicht mehr die reale, sondern die blos vorgestellte (III, S. 8), d. h. sie geben nicht mehr die Dinge selbst, sondern blos Vorstellungen. Deshalb heisst es, dass in ihnen die Idee, der innere Geist, nur zum Scheinen gelangt (III, S. 20). Da die Form aus blossen Vorstellungen besteht, so kann sie selbständige Gestaltung gewinnen. Damit hängt zusammen, dass nun erst in der Malerei das Naturschöne zur Darstellung gelangt, welches an und für sich von der Kunst ausgeschlossen ist (III, S. 5). Aber selbst hier, wo sich die Form von der Idee ganz emancipirt, ist blosse Natürlichkeit (in Genrebildern und Landschaften) und täuschende Nachahmung nicht ein künstlerisches Princip, die Idee ist nicht ganz zu entbehren, sie muss hinzukommen als „gemüthreiches Moment“, d. h. als Heraushebung der charakteristischen Sympathie gewisser Zustände der äusseren Natur mit bestimmten

Seelenstimmungen (III, S. 54—56). Auch in der Musik ist die Form sehr selbständig. Es sind in ihr enthalten einerseits „die rein musikalische Structur“ und ihre „Architektonik“ (III, S. 213, 214), andererseits bestimmte Vorstellungen und Empfindungen, „die abstracte Subjectivität als solche, unser ganzes leeres Ich¹⁰⁰), das Selbst ohne weiteren Inhalt“ (III, S. 129). Auch die Poesie, obgleich die Kunst des absoluten Geistes, gehört zu den romantischen Künsten, auch in ihr ist die Form selbständig. Denn die Sache ist Gegenstand des Wissens, nicht der Poesie, ihr Zweck ist vielmehr das Bilden und Reden (III, S. 239). Die Poesie trennt das Allgemeine noch nicht in seiner lebendigen Existenz vom Einzelnen (III, S. 239), das poetische Schaffen und Bilden ist eine Versöhnung des Wahren, d. h. des Idealen, mit der Realität, d. h. mit dem Einzelnen, Sinnlichen in der wenn auch nur geistig vorgestellten Form realer Erscheinung selber (III, S. 243). Also auch die Poesie bewegt sich in dem Gegensatze von Form und Inhalt.

Da nun mit der romantischen Kunstform alle Arten dieses Gegensatzes erschöpft sind, so bleibt nach ihr keine Möglichkeit einer neuen Kunst mehr übrig. Da es jedoch thatsächlich auch nach dem Mittelalter noch Kunst und Künstler jeder Gattung gegeben hat, nachdem durch gemeine prosaische Objectivität (die holländische Malerei) und die Subjectivität, die mit dem Recht und der Macht ihres Witzes Nichts in seinem gewohnten Zusammenhange und seiner Geltung lässt (den Humor), die romantische Kunstform zerfallen ist (II, S. 218—228), so musste Hegel noch irgendwie eine vierte Kunstform definiren. Er charakterisirt dieselbe als die rein menschliche Kunst, die Darstellung des „neuen Heiligen, des Humanus“, des Künstlers selbst (II, S. 235). Wenn diese Darstellung die des natürlichen Menschen ist, so ist sie Nachahmung der Natur, also gar keine Kunst (nach I, S. 54—58), am wenigsten in der Poesie, der Kunst des Geistes, der das Natürliche aufheben soll (Geschichte der Philosophie II, S. 271). Soll aber nicht

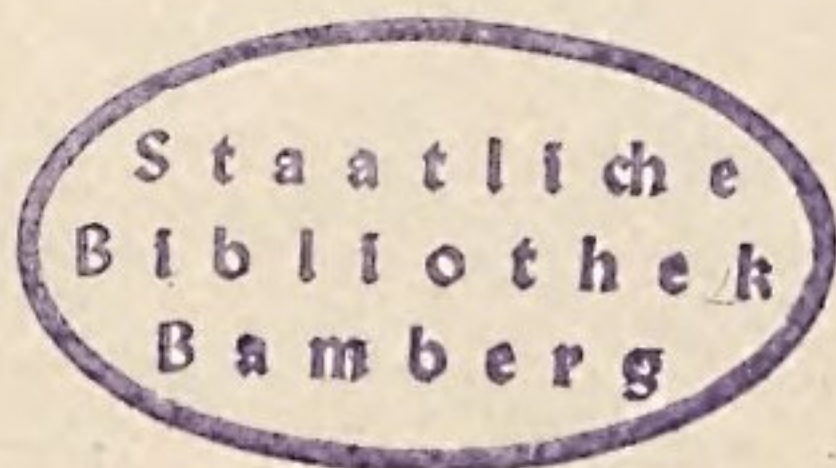
der natürliche Mensch der Gegenstand sein, sondern ein über die Natur hinausgegangener Mensch, so fehlt die Definition der Richtung, in welcher die Entwicklung erfolgt sein müsse. Der „Humanus“ ist aber nur der Inhalt der vierten Kunstform, über ihre Form ist Nichts gesagt, ebenso wenig über das Verhältniss der Form zum Inhalt.

An dieser vierten Kunstform also scheitert Hegel's Princip der Eintheilung, da er für sie kein unterscheidendes Verhältniss mehr übrig hat. Es musste scheitern, da er für alle Künste einen einzigen Inhalt annimmt, die göttliche Idee, während in Wirklichkeit die Architektur gar keinen Inhalt haben kann, für die übrigen Künste aber die göttliche Idee nur einer unter vielen möglichen Inhalten ist. Wegen der allmählichen Steigerung des Inhalts musste er für den Orient die Architektur als charakteristische Kunst aufstellen, die doch im Orient nicht mehr, sondern weniger vorherrscht als die Poesie, für das classische Alterthum die Plastik, welche für dasselbe keineswegs wichtiger ist als die epische und dramatische Kunst, für das Mittelalter Malerei, Musik und Poesie, für die Neuzeit Poesie allein. So hatte das Eintheilungsprincip Hegel's die Thatsachen der Kunstgeschichte nicht zu decken vermocht, diejenigen der Neuzeit sogar völlig ungedeckt gelassen.

Der nächste Aesthetiker aus der Hegel'schen Schule, *A. Ruge* (*Neue Vorschule der Aesthetik*, Halle 1837), beschäftigte sich wesentlich mit der Systematik und wiederholte in geschichtsphilosophischer Beziehung Hegel ohne jede Selbstständigkeit. Erst *F. Th. Vischer* sah diesen Fehler. Schon in seiner Abhandlung: „*Plan zu einer neuen Gliederung der Aesthetik*“ (*Jahrbücher der Gegenwart*, December 1843 = *Kritische Gänge* II, Tübingen 1844, S. 343—398) bemerkt Vischer den Mangel der kunstgeschichtlichen Eintheilung Hegel's und statuirt ein besonderes modernes Ideal. Um über die Dreitheilung nicht hinauszugehen, an deren

allgemeine Wahrheit er glaubt, fasst er das orientalische Ideal nur als Vorstufe des classischen und erreicht so die Dreiheit: antikes, romantisches, modernes Ideal. Wie sich diese Ideale von einander unterscheiden, ob überhaupt der Begriff „Ideal“ identisch ist mit dem der Hegel'schen „Kunstform“ oder nicht, wird gar nicht näher erklärt. Im Allgemeinen steckt Vischer in dieser Abhandlung noch so sehr in den Hegel'schen Kategorien, dass er die Poesie, da sie logisch an der Spitze der Künste stehe, gegen die historische Wahrheit auch für die spätest erschienene erklärt (Kritische Gänge II, S. 384). Freier, als in jenem Aufsatze, steht er in seiner grossen, systematischen „*Aesthetik*“ (drei Bände, Reutlingen und Leipzig 1846—1857) Hegel gegenüber. Noch eifriger aber, als Hegel, auf Dreitheilung bedacht, theilt er auch seine Behandlung der Gegenstände in drei Theile. Während Hegel eigentlich nur zwei Theile hat, die Formen des Ideals und die Erscheinung des Ideals in den einzelnen Künsten, geht Vischer gründlicher zu Werke. Er hat drei grosse Abtheilungen, die er in je einem Bande behandelt: 1) das Schöne im Allgemeinen, oder, da es philosophisch, d. h. metaphysisch, begründet werden muss, die Metaphysik des Schönen; 2) das Schöne in einseitiger Existenz, zuerst objectiv einseitig als Naturschönes, dann subjectiv einseitig als Phantasie; 3) die subjectiv-objective Wirklichkeit des Schönen oder die Kunst. Den Missbrauch des Inhaltsbegriffes, der bei Hegel obwaltet, hat Vischer schon eingeschränkt. Er spricht zwar noch häufig genug von Inhalt, wo blos Form vorhanden ist, aber diejenigen Kunstgattungen, die Inhalt und Form gewaltsam verbinden, Symbol und Allegorie, schliesst er ausdrücklich aus, ersteres als Zeichen der Unreife, letztere als Zeichen der Auflösung (II, S. 371). Die Ursache der historischen Mannigfaltigkeit liegt bei ihm nicht in dem Widerstreit von Inhalt und Form, nicht im Wesen des Kunstwerks selbst, sondern im Subject, d. h. in der producirenden Phantasie. Die Geschichte des Ideals oder der Stile (Ideal und Stil entsprechen

beide der Hegel'schen „Kunstform“), ist identisch mit der Geschichte der Phantasie (II, S. 403). Die allgemeine Phantasie (d. h. die des ganzen Volkes) kann kein Kunstwerk erzeugen (II, S. 406), sondern nur die besondere Phantasie des begabten Individuums (II, S. 410), welche jedoch immer nur die „Frucht der Gesamtkräfte eines Volkes und Zeitalters, zusammengefasst in dem begabten Individuum, ist“, eine Frucht, welche „auf die Gesamtkräfte auch wieder reinigend und bildend zurückwirkt“ (S. 410—411). Die allgemeine Phantasie aber begnügt sich nicht mit der ursprünglichen Stoffwelt des Naturschönen, welche sie vorfindet, sie erzeugt, wenigstens zunächst, auf ihren ersten Stufen eine „zweite, neue Stoffwelt“ (II, S. 404, 405), die religiöse, welche nur ein Auszug der ursprünglichen Stoffwelt ist, aber trotzdem die erste Stoffwelt mit einem dichten Schleier verhüllt. So theilt sich die Geschichte der Phantasie in zwei grosse Abschnitte, die Epoche der religiös bestimmten und die der weltlich freien Phantasie, erstere vor, letztere nach dem Ausgange des Mittelalters liegend (II, S. 408, 409). Beide Epochen zerfallen in viele Mannigfaltigkeiten, in der zweiten Epoche heissen diese „Bildungsstufen der Volksgeister“ (II, S. 408), in der ersten, der religiösen Epoche, gehen sie hervor aus der jeweiligen „Bildungsstufe des Bewusstseins“ (II, S. 404) oder „dem Charakter der Völker und Zeiten“ (S. 409). So folgt die Geschichte des Ideals den Hauptepochen des Völkerlebens (S. 409, 410). Damit sind wir auf einem rein empirischen Boden; es wird nun nachgewiesen, dass die psychologischen Arten der Phantasie, die bildende, die empfindende und die dichterische, auch die geschichtlich auf einander folgenden sind und die Geschichte der Stile begründen (II, S. 383). Dass dies aber psychologische Begriffe sind, wird nirgends erwähnt, im Gegentheil, um ihnen einen logischen Mantel umzuhängen, wird in den Ueberschriften die erste Art objectiv, die zweite subjectiv, die dritte subjectiv-objectiv genannt. Die erste fällt in das Alterthum, die zweite in



das Mittelalter, die dritte in die Neuzeit. Die Phantasie des Orients ist nur vorbereitend, sie vermag nicht in einem Gegenstande bestimmte Ideen zu erkennen, die sich in ihm ausdrücken, „deren individuelle Bindung er ist“, sondern nur eine einzelne Eigenschaft herauszugreifen, welche als äusserlicher Vergleichungspunkt ihn mit der hinzugebrachten Idee in Eins verknüpft (II, S. 419), d. h. die Idee symbolisch auszudrücken. Erst die Griechen erheben die Naturgötter zu sittlichen Göttern (II, S. 446), dadurch wird der orientalische Dualismus überwunden, aus der Symbolik wird der Mythos, die ursprüngliche Stoffwelt wird nicht unterdrückt, sondern erscheint als Heroensage (II, S. 452). Wie im orientalischen Klima und in der orientalischen Lebensweise die Anlage zum Dualismus zwischen Geist und Sinnlichkeit ruht (II, S. 223), so ruht im griechischen Klima und in der griechischen Lebensweise die Anlage zum Ebenmaass beider und zur plastischen Phantasie (S. 233, 237), welche den Polytheismus erhebt zur schönen, zugleich natürlichen und sittlichen Götterwelt (S. 459), die nicht deshalb classisch heissen soll, weil sie den allein möglichen Inhalt für die Plastik geschaffen habe, sondern deshalb, weil sie das allein richtige Verhältniss zwischen Gehalt und Ausdruck geschaffen hat, ein Verhältniss, das auch bei wechselndem Inhalt, z. B. wenn Christus Gegenstand der Plastik wird, bestehen bleiben muss (S. 460). Der Polytheismus wird aufgelöst durch das in der Idee des Schicksals aufdämmernde Bewusstsein der Einheit, des Widerspruchs dieser Einheit mit der Vielheit der Götter, welcher in das Innere des Menschen tritt und den Kreis des Komischen zum Humor erweitert¹⁰¹). Durch das Komische und durch die Aufnahme der ursprünglichen Stoffwelt vollzieht sich, wie bei Hegel, die Auflösung des antiken Ideals (II, S. 465, 471).

Der germanische Geist, durch die umgebende rauhe Natur nach innen geworfen (II, S. 246), hat eine nach innen gewandte, tief subjective, empfindende Phantasie, die dem Monotheismus durch ihre innere Einheit entgegenkommt

(II, S. 249, 473). Dieser Monotheismus sollte die ursprüngliche Stoffwelt wiederherstellen; da aber Christus zu sehr anthropomorphisch dargestellt wird, so entsteht wieder die Sage (S. 474). Doch hat diese Sage ein neues Herz (S. 477), nicht mehr die Schönheit der Gestalt, sondern wesentlich die Schönheit des Gesichts, die physiognomische, wird dargestellt (S. 483). Das Hervortreten der ursprünglichen Stoffwelt (bei Hegel die „gemeine Objectivität“) und die entseelende Allegorie zerstören das romantische Ideal (S. 497, 499), es folgt das moderne Ideal, die Phantasie der wahrhaft freien, mit der Objectivität versöhnten Subjectivität (S. 500), die Einheit des Classischen und Romantischen, in welcher der unästhetische Bruch zwischen Inhalt¹⁰²) und Form getilgt (S. 502) und die ursprüngliche Stoffwelt wiederhergestellt ist. Diese neue Stoffwelt wird nicht näher bestimmt, sondern nur gegen die frühere religiöse abgegrenzt. Von dem Zukunftsideal, das sich doch an das moderne Ideal eng anschliessen muss, weiss Vischer vollends nichts weiter zu sagen, als dass Rückkehr zur Natur und wahre Freiheit es erzeugen werden (II, S. 297).

Wenn Vischer so für die geschichtlichen Epochen der Kunst die Arten der Phantasie massgebend sein lässt, und die Verschiedenheit dieser Arten auf die „Volksgeister“, diese wieder auf die Verschiedenheiten des Klima's und die äussere Lebensweise zurückführt, so begiebt er sich offenbar, fern von aller logischen Nothwendigkeit, auf durchaus empirisches, naturgeschichtliches Gebiet, welches ihm als treuen Bekenner der Hegel'schen Metaphysik wie alles Natürliche ein ganz zufälliges sein müsste. (Vgl. Encyklop. § 250.) In der That scheint Vischer zu wissen, dass er sich im ganzen zweiten Bande auf empirischem Gebiete bewegt, indem er die „Physiognomik der Geschichte“ (II, S. 220), nicht die absolute Idee der Geschichte giebt. Nirgends ist hier, wie im ersten Bande, die Rede von der „Einheit, die aus sich den Gegensatz in die Wirklichkeit entlässt“ (I, S. 214), von „der Entwicklung des Begriffs“

(I, S. 34), von den sonst so häufigen „Momenten der Idee“, nur der Begriff der Religion wird aus dem ersten Bande wieder in Erinnerung gebracht (II, S. 404—408). In dieser Physiognomik der Geschichte und Physiognomik der Phantasie ist also der Versuch einer begrifflichen Deduction aufgegeben. Die Probe auf eine solche wäre, dass sie bestimmte begriffliche Definitionen für die Zukunft aufstellte. Aber dieser Probe genügt Vischer nicht. Von der Architektur der Gegenwart sagt er ausdrücklich, dieselbe könne keinen neuen Stil entwickeln, da die Gegenwart keine neue Religion entwickelt habe (III, S. 266, 326)¹⁰³). Er wird also hier, wie sehr er es auch leugnet (III, S. 266, 330), seiner früheren Eintheilung untreu, in welcher er die Neuzeit als von der Religion unabhängig dargestellt hatte. Für die allgemeine Entwicklung der Zukunft aber weiss er nichts als eine ganz unbestimmte Tendenz anzugeben, die Rückkehr zur Natur, zum ersten Stoffkreise, die doch schon in der Kunst der Neuzeit geschehen ist, und die Herstellung der „wahren Freiheit“ (II, S. 297). Vischer hat demnach keine philosophische Deduction der Kunstgeschichte, sondern nur eine empirische, noch dazu ziemlich unbestimmte, zuletzt auf den vieldeutigen Begriff der „Lebensweise der Völker“ zurückgehende Charakteristik der Hauptepochen gegeben¹⁰⁴). Was aber der scharfsinnigste, am meisten systematische der Aesthetiker aus der Hegel'schen Schule nicht vermocht hat, haben die übrigen erst recht nicht vermocht, nicht einmal angestrebt.

Carrière ist in den wesentlichsten Ideen, welche die Kunstphilosophie betreffen, Hegelianer. Er stellt Kunst, Religion und Philosophie ebenso, wie Hegel, dar als Erscheinung des Absoluten in verschiedenen Medien (*Die Kunst im Zusammenhange mit der Culturentwicklung*, 3. Auflage I, S. 66), auch für ihn ist die Natur das objective Dasein, welches dem Geiste, dem sich erfassenden Selbstbewusstsein vorausgeht (I, S. 86). Der Geist nimmt bei ihm denselben Weg, wie bei Hegel, erhebt sich aus den vereinzelten

Sinneseindrücken in seine eigene Sphäre, die der Freiheit und Allgemeinheit (I, S. 114, 139), er hält mit Hegel „die Hauptformen des Heidenthums für Entwicklungsstufen der religiösen Idee“ (I, S. 96), so sehr sogar, dass er bei den Azteken die Möglichkeit der Vorahnung der christlichen Sacramente statuirt (I, S. 169), in der Sprache und Mythenbildung sieht er ein Zusammenwirken des endlichen und des unendlichen Geistes (III, 1, S. 4, 2. Aufl.). Es waltet nach Carrière überall ein allgemeiner, göttlicher Geist, eine allgemeine Vernunft und Ordnung, von der sich der individuelle Geist in Irrthum und Sünde trennt (III, 1, S. 7, 13). Von dem neuen, durch *Tylor* und ähnliche Forscher gewonnenen Standpunkte nimmt er gar keine Notiz, in dem Hegel'schen Glauben an die eine ungehemmte Entwicklung der einen Idee befangen, übersieht er gänzlich, dass die Religion der Juden ursprünglich ebenso polytheistisch wie die anderer Semiten war (I, S. 350 ff.) und ignorirt die nationale Beschränktheit des Judengottes. Die Vorliebe für symbolische Deutung beherrscht ihn noch sehr, so dass er „gern die ägyptischen Pyramiden als die kolossalen Symbole der Idee nimmt, wie die ursprüngliche und göttliche Einheit in den Gegensatz der vier Himmelsgegenden, der vier Elemente aus einander geht“, anstatt sie in einfacherer Weise als die Nachahmung des natürlichen Hügels zu erklären, die durch den eckigen Stein von selbst eckig und geometrisch regelmässig wird ¹⁰⁵). Wie Hegel, findet *Carrière* bei den Griechen noch „keine Sittlichkeit, keine reine Geistigkeit“ (II, 2. Aufl. S. 10), sondern nur Gehorsam gegen das vaterländische Gesetz, den Hegel Moralität nennt. Nur in seinen Ansichten über den Urzustand des Menschengeschlechts kehrt er zu Schelling'schen Meinungen zurück, die Hegel schon überwunden hatte. Die Religionsgeschichte ist ihm nur die Entwicklung der ursprünglichen Gottesidee, die dem Naturmenschen als „ursprüngliche Mitgift“, als „Siegel seiner Abkunft aus dem Unendlichen innewohnt“ (I, S. 65, 71). Er glaubt, unbeirrt durch die moderne Anthropologie, mit Schelling an „die

Kinderharmonie des Paradieses“ (I, S. 67) als ein historisches Factum. Die grossen Zusammenfassungen, die Carrière seiner Eintheilung der Kunstgeschichte zu Grunde legt, können bei der populären Haltung seines Werkes nicht streng deductiv sein. Es sind dieselben, die Vischer aufgestellt hat, nur etwas anders benannt, nämlich als Weltalter der Natur (Alterthum), des Gemüthes (Mittelalter), des Geistes (Neuzeit). Durch Carrière's populäre Kunstgeschichte verzweigen sich die letzten Ausläufer der Hegel'schen Geschichtsauffassung in weite Kreise der Gegenwart. Nach ihm hat nur noch *Schasler* die Aesthetik im Hegel'schen Sinne bearbeitet, aber nur als Systematiker, nicht von historischen Gesichtspunkten, und zwar nur populär. Glücklicher Weise hat sich in den letztverflossenen Jahrzehnten neben der Hegel'schen auch eine inductive Richtung ausgebildet, und die Aesthetik aus dem Banne der logischen und metaphysischen Formeln erlöst, in welche sie selbst Hartmann, der noch unter jenem Banne steht ¹⁰⁶), nicht zurückbringen wird. Diese inductive Richtung gipfelt in *G. Th. Fechner's Vorschule der Aesthetik* (2 Theile, Leipzig 1876). In das gesammte grosse Gebiet der Kunstgeschichte hat sie bisher fast noch gar nicht unternommen, einheitliche Gesichtspunkte zu bringen, wenigstens nicht in Deutschland. Nur ein hervorragender Vertreter des modernen französischen Geistes, *H. Taine*, hat dies andeutungsweise versucht in seiner zuerst kleinen, dann beträchtlich erweiterten Schrift: *Philosophie de l'art* (3 éd. 2 vols. Paris 1882). Er findet die Wurzeln einer historischen Kunstform in dem jeweiligen milieu (umgebenden Medium) des Künstlers, oder der situation générale der Epoche. Dieses „milieu“ ist, wie aus den näheren Erklärungen Taine's sich ergibt, die jedesmalige Aufgabe und Thätigkeit der Gesellschaft, in welcher der Künstler lebt, je nachdem dieselbe eine kriegerische, wie im Alterthume, eine arme und leidende, wie im Mittelalter, eine höfische, wie im Zeitalter Ludwig's XIV., oder eine industrielle und demokratische, wie in der Gegenwart,

ist. Eine noch engere Verknüpfung der Kunst mit der Gesellschaft, aber ohne eine historische Entwicklung zu geben, hat darzuthun versucht *M. Guyau*, in dem von A. Fouillée nach dem Tode des Verfassers herausgegebenen Werke *L'art au point de vue sociologique*, Paris 1889. Die letzten Ursachen einer Kunstform also liegen nicht mehr in der „Selbstentwicklung der Idee“, wie bei Hegel, nicht mehr in den „Volksgeistern“, wie bei Vischer, sondern in der Zusammensetzung und Thätigkeit der Gesellschaft, also in einem Begriffe, der viel exacterer Fassung und exacterer Prüfung fähig ist, als jene beiden. Was *Lang*¹⁰⁷⁾ für die Geschichte der Religionen gefordert hat, nämlich, dass sie den Zusammenhang der Religion mit der Gesellschaft verfolge, wird, in noch bestimmterer Weise, wie sehr auch Kunst und Religion in ihrem Ursprunge von der Gesellschaft unabhängig sind, auch immer mehr für die Geschichte der Kunst gefordert werden, wobei man freilich unter „Gesellschaft“ nicht blos, wie die Marxisten, die Productions- und Eigenthumsverhältnisse, sondern auch die politischen Elemente verstehen und aus dem Zusammenhange keine einseitige Abhängigkeit machen muss. Die Kunst wird damit nicht von der Religion getrennt, sondern wird zugleich mit ihr, als einem gemeinsamen tiefen Strome folgend, erkannt werden, auch Plato's Ansicht von der Wichtigkeit der Musik für das Staatsleben (Rep. 424 C) wird dadurch wieder zu Ehren kommen und besser verstanden werden. Für einen Theil der Kunst, die Baukunst, ist die obige Forderung, allerdings nur in den äussersten Umrissen, erfüllt worden durch *Semper*¹⁰⁸⁾ in zwei Aufsätzen: „*Ueber den Zusammenhang der architektonischen Systeme mit dem allgemeinen Culturzustande*“ und „*Ueber Baustile*“ (beide wieder abgedruckt in: *Kleine Schriften*, herausgegeben von M. und H. Semper, Berlin und Stuttgart, 1884). Im zweiten Theile (nicht Bande) des Stils wollte er, nach dem, was er I, S. 199 verspricht, die Verschiedenheit der Baustile mit der Verschiedenheit der gesellschaftlichen Zustände, die unter den Völkern herrschten,

in Parallele setzen, wurde aber an der Ausführung dieses Versprechens durch den Tod verhindert. Durch Semper's Methode, das Werden der Kunstwerke von ihrem kleinsten Keime an fast mikroskopisch zu verfolgen, wäre jene Parallele zu einer wahrhaft genetischen Geschichte der Architektur geworden, welche nun der Zukunft vorbehalten bleibt ¹⁰⁹).

VI.

Die geschichtliche Entwicklung der Philosophie nach Hegel und den Hegelianern.

Die Entwicklung der Wissenschaft ist bei Hegel identisch mit der Entwicklung der Philosophie, da er, wie unter Anderem aus seiner Polemik gegen Newton's Verwerfung der Metaphysik hervorgeht (Encykl. § 266, § 270; Logik I, S. 401/402), die Erfahrungswissenschaften nur soweit als Wissenschaften anerkennt, als sie denken, d. h. Philosophie enthalten. Da die Geschichte kein anderes Ziel hat, als dass der Geist sich selbst, d. h. seinen Inhalt finde, dieser Inhalt aber nur die Logik sein kann, so ist es eine nothwendige Consequenz, dass „die Aufeinanderfolge der Systeme der Philosophie in der Geschichte dieselbe ist, wie die Aufeinanderfolge in der logischen Ableitung der Begriffsbestimmungen der Idee“ (Gesch. der Phil. I, S. 44) und dass „die Formen der verschiedenen Systeme nichts Anderes sind, als die ursprünglichen Unterschiede der Idee selbst“ (Gesch. d. Philos. I, S. 48). Und wie in der Logik jede Kategorie durch die darauf folgende höhere verneint wird, aber zugleich in ihr als Moment enthalten ist und fortbesteht, so wird auch jede Philosophie, als eine logische Kategorie tretend, von der ihr folgenden, höheren aufgehoben, bildet aber zugleich einen nothwendigen, bleibenden Bestandtheil

derselben (Gesch. d. Philos. I, S. 59). Was widerlegt werden kann, ist nicht das Princip dieser (d. h. einer einzelnen) Philosophie, sondern nur dies, dass dies Princip die letzte, die absolute Bestimmung sei. Die Entwicklung des Baumes ist die Widerlegung des Keims (I, S. 51). Die logische Verknüpfung ist thatsächlich die einzige, um deren Nachweis sich Hegel bemüht hat. Der enge Zusammenhang, der zwischen der Philosophie und den übrigen Erscheinungen des Absoluten, besonders dem Staate, stattfinden soll, wird nur gelegentlich berührt, wie in Bezug auf das Auftreten der sieben Weisen (I, S. 178/179) und den Stoicismus und Epikureismus, als charakteristisch für die römische Zeit (II, S. 426).

Der Orient hat keine Philosophie, dort sind Religion und Philosophie noch ungetrennt, da die Religionen zwar auf blossen Vorstellungen beruhen, wie alle Religionen, diese Vorstellungen aber wegen der Unfreiheit des Subjects allgemeine sind, so dass sie als philosophische erscheinen können (I, S. 136). Die Philosophie, als wirklich objectives Denken, wurzelt in der Freiheit des Subjects (I, S. 167); deshalb erscheint sie erst in Griechenland, und zwar nach der Auflösung des patriarchalischen Staates, als Gewaltherrschaften oder freie Verfassungen entstanden waren (I, S. 179).

Die Kategorien der Logik, in denen sich alles Seiende verwirklicht, sind ihrer Rangordnung nach geordnet: Sein, Wesen, Begriff. Die erste Kategorie gliedert sich durch den Gegensatz von Sein und Nichtsein wieder in Sein, Dasein (oder Werden), Fürsichsein. Jede dieser Unterkategorien kann wieder nach den formellen, endlichen Kategorien (Encykl. § 62) Qualität, Quantität, Maass sich differenzieren, doch so, dass die Quantität die Hauptbestimmung des Seins (Logik I, S. 71; Encykl. § 99), die Qualität des Daseins (Logik I, S. 106; Encykl. § 183), das Maass des Fürsichseins ist (Logik I, S. 406).

Der erste Hauptbegriff, das Sein mit seinen drei oder neun Gliederungen, musste nun, als in den Anfängen der

griechischen Philosophie vorwaltend, dargestellt werden. Es soll nach Hegel in der That erscheinen in der Philosophie der Eleaten (Logik I, S. 74; Gesch. d. Philos. I, S. 280). Diesem reinen Sein entgegengesetzt ist das reine Nichts des Buddhismus. Durch ihre Synthese entsteht das Werden, erkannt von Heraklit (Logik I, S. 74/75), der somit die erste Synthese von Gegensätzen vollbrachte und eigentlich den Anfang der Philosophie bildet (Gesch. d. Philos. I, S. 346), dessen Philosophie daher keine vergangene ist, sondern ein wesentliches Princip enthält (Gesch. d. Philos. I, S. 334). Das Dasein ist identisch mit dem Werden, kann also neben der Philosophie Heraklit's keine besondere erzeugen, das Fürsichsein aber erscheint in den Atomen des Leukipp und des Demokrit (Gesch. der Philos. I, S. 367), die Hegel in falscher Deutung eines Ausspruchs des Leukipp ideell fasst. Die formellen endlichen Kategorien sind bis hierher gar nicht berücksichtigt. Die Qualität könnte mit den qualitativ bestimmten Elementen der jonischen Hylozoisten zusammenfallen, wird aber in diesen, die überhaupt noch keine Philosophen sind (Gesch. d. Philos. I, S. 193, 196, 346), weder gesucht, noch gefunden, ebenso wenig die Quantität in Pythagoras, erst in Athen, wo die Subjectivität herrschte (I, S. 387), erwacht die Kategorie des Maasses in dem *νοῦς* des Anaxagoras (I, S. 397).

Nur so weit ist es Hegel gelungen, und zwar nur mit Heranziehung eines fremden Princip, des Buddhismus (der übrigens nur in der Logik erscheint) und mit Ignorirung wichtiger Erscheinungen sein logisches Schema durchzuführen, und auch bis zu dieser Grenze nicht vollständig. Dies hat schon *Kym, Hegel's Dialektik in ihrer Anwendung auf die Geschichte der Philosophie*, Zürich 1849, richtig erkannt. Dass aber für den ganzen Rest der Geschichte der Philosophie nun an Stelle des logischen Schema's das mehr psychologische der Phänomenologie tritt, hat Kym nicht bemerkt. In der That aber hört nach Anaxagoras bei Hegel der Hinweis auf die Logik auf, nur wenige vereinzelte Be-

merkungen ohne jeden Zusammenhang erinnern noch an die ursprüngliche Absicht der Geschichte der Philosophie. Beide Schemata sind keineswegs, wie sonst so Vieles bei Hegel, identisch. Denn das Schema der Erkenntnisstufen des Geistes kann auf jede der drei logischen Hauptkategorien angewendet werden, so dass auch die höchste, der Begriff, Objecte des Verstandes (oder Selbstbewusstseins), nämlich den Syllogismus und die Naturwissenschaft enthält (Encykl. §§ 168, 182, 226). Die ganze antike Philosophie von den Sophisten bis zu den Alexandrinern wird charakterisirt als der Standpunkt des Selbstbewusstseins, der zweiten Entwicklungsstufe der Phänomenologie. Das Selbstbewusstsein reagirt in den Sophisten und in Socrates durch die „Bildung“ gegen die substantielle, volksthümliche, unmittelbare Sittlichkeit (II, S. 72—112), es gelangt in Plato, der alle voraufgehenden abstracten Principien vereinigt (II, S. 182), nur zum Begriff „des Allgemeinen“, nicht der „Totalität“ (III, S. 619). Von Plato unterscheidet sich Aristoteles nur dadurch, dass, was bei jenem Vorstellung, deshalb häufig Mythos war, bei ihm Begriff ist (II, S. 189, 322; III, S. 619). Der Stoicismus, welcher das Individuum dem Staate entgegengesetzt, der Epikureismus, welcher Alles zum gemeinen Menschenverstande herabsetzt (II, S. 474), und der Skepticismus der neueren Akademie vernichten das Endliche (II, S. 579), während die Römermacht, der reale Skepticismus, das Volksleben auflöst (III, S. 5). Dadurch wird Platz gemacht für die alexandrinische und neoplatonische Philosophie, welche letztere nicht mehr in die antike Welt gehört. Beide bestimmen (durch ihre Personificationen der Ideen) das Wissen des „Absoluten, der Totalität, in der Weise des Selbstbewusstseins“ (III, S. 6, 7, 620). Auch im Christenthum ist es das einzelne Selbstbewusstsein Christi, in welchem der absolute Geist vorgestellt wird (III, S. 7). Die Philosophie des Mittelalters ist blos Verstandesmetaphysik, d. h. eine sehr schlechte Metaphysik (III, S. 109). Die moderne Philosophie muss deshalb das Erkennen da aufnehmen, wo das

Alterthum es gelassen hatte, auf dem Standpunkte des wirklichen Selbstbewusstseins, der Skepsis (III, S. 241/42). Da das Absolute im Neoplatonismus und im Christenthum schon vorgestellt war, aber noch nicht sich selbst wissend (III, S. 620), so bleibt nur noch übrig, dass es sich selbst finde, dass die Einheit von Denken und Sein gefasst werde. „Diese Einheit macht deshalb das ganze Interesse der Philosophie der Neuzeit aus“ (III, S. 242). Idealismus und Realismus sind die Gegensätze, um welche sich dieselbe bewegt (S. 244). Baco einerseits und Böhme andererseits sind keine Philosophen, der Erstere, weil er sich nur auf die Erfahrung stützt (S. 255), der Letztere, weil Theologie und Philosophie bei ihm noch ungetrennt sind (III, S. 243). In der Metaphysik des Cartesius und in derjenigen Spinoza's, die nur die consequente Ausführung der ersteren ist (III, S. 301), sogar in der von Leibniz, der in seiner Auffassung der Welt nicht zur Einheit gelangt (III, S. 425), und erst recht bei Wolff, herrscht nur der Verstand. Skepticismus (Bayle, Hume) einerseits, Kriticismus (Kant) andererseits sind die Reaction der Vernunft gegen jene Verstandesherrschaft (III, S. 300, 439). Kant's „gedankenlose Inconsequenz“ (III, S. 555) endet im Dualismus (S. 550).

Fichte macht einen ersten, wirklich vernünftigen Versuch, die Kategorien abzuleiten, während Kant sie ganz empirisch aus den Urtheilsformen gewonnen hatte, aber auch bei ihm bleibt das Ich noch sehr empirisch (S. 572), seine Moral und sein Naturrecht sind blos Erzeugnisse des „bornirten Verstandes“ (S. 576). Bei Schelling ist das Unmittelbare nur angeschaut, also noch nichts Nothwendiges (S. 593), oder die Identität des Subjectiven und Objectiven aus speculativer Physik, also äusserer Reflexion, bewiesen (S. 600). Vernünftig ist die Einheit von Denken und Sein, wie jede andere Einheit, erst bewiesen in der Philosophie des Geistes, d. h. der von Hegel selbst, der endgültigen Erfüllung des Begriffs der Philosophie, wie der Schluss seiner Geschichte ausführt.

So hat Hegel nur einen Anlauf zum Nachweis der

logischen Entwicklung der Geschichte der Philosophie genommen, ist dann zum Nachweis der mehr empirischen „phänomenologischen“ Stufen übergegangen. Den logischen Anlauf des Meisters hat *Michelet* (*Geschichte der letzten Systeme der Philosophie von Kant bis Hegel*, 2 Bde., Berlin 1837—38) mit anderer Gruppierung der Thatsachen zu Ende zu führen gesucht, aber, wie Kym (a. a. O. S. 26) nachweist, nicht mit besserem Erfolge. Die übrigen Geschichtsschreiber der Hegel'schen Schule haben meist mehr die phänomenologische Entwicklung hervorgehoben, indem sie auch diese noch für eine logische ausgaben. Zu diesen gehören *Feuerbach* (*Geschichte der neueren Philosophie von Baco bis Spinoza*, Ansbach 1833), *Bayrhoffer* (*Die Idee und Geschichte der Philosophie*, Marburg 1838), *Biedermann* (*Pragmatische und begriffswissenschaftliche Geschichtsschreibung der Philosophie*, Prag 1870, S. 1—21). *Marbach* und *Chalybäus* werden in den Hallischen Jahrbüchern getadelt, Ersterer (Jahrg. 1838, S. 1463), weil er die logische Construction vernachlässigt hatte, Letzterer, da er neben der logischen Entwicklungslinie der Philosophie (Kant, Fichte, Schelling, Hegel) noch eine zweite durch Jacobi und Herbart construirt hatte (Jahrg. 1838, S. 14—22). Von allen diesen Constructionen ist nur eine noch von gegenwärtiger Bedeutung, nämlich die von *Erdmann*, enthalten in seinem *Grundriss der Geschichte der Philosophie*.

Sein erstes historisches Werk: „Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie, Leipzig 1834—53“, hat Erdmann in der Vorrede zur ersten Auflage des Grundrisses für veraltet erklärt. Wir haben uns also nur an die Darstellung des Grundrisses zu halten, der übrigens in der dritten Auflage (1878) hinsichtlich der Gliederung und allgemeinen Auffassung des Stoffes von der ersten (1865) gar nicht abweicht¹¹⁰). Erdmann's ausdrückliche Anerkennung der dialektischen Methode (§ 330, 2) nöthigt ihn, einen nothwendigen Zusammenhang der einzelnen Systeme nachzuweisen. Doch ist seine Entwicklung keine

streng logische, wie sie Hegel bis Anaxagoras versucht hat, auch nicht, wenigstens nicht in ihren Ausdrücken, eine phänomenologische, wie sie bei Hegel auf jene folgt, sondern gewissermassen eine systematische, d. h. eine solche, welche die nothwendigen Bestandtheile eines idealen Systems nach einander entfaltet. Wenn die Philosophie für Hegel die sich selbst wissende Vernunft ist (Encykl. § 577), so ist sie für Erdmann „Selbstverständniss des Geistes (§§ 3, 296, 1). Jedes System ist die Conclusion¹¹¹), zu dem die früheren die Prämissen bilden (§ 11), oder Aufhebung eines Gegensatzes, wenn die vorangehenden Systeme „einen Widerspruch enthalten, der über sie hinausweist“ (§ 98). Beides kann nur so geschehen, dass ein neues System alle früheren zu „seinem Objecte macht“ (§ 296, 1 und öfter). Neben dieser „philosophiegeschichtlichen Nothwendigkeit“ giebt es noch eine „weltgeschichtliche Nothwendigkeit“ eines jeden Systems, die darauf beruht, dass die jedesmalige Philosophie im objectiven und subjectiven Sinne (§ 2) bedingt wird durch den Charakter der Zeit, deren Verständniss sie ist (§ 11). Beide Nothwendigkeiten hat Erdmann zu erweisen versucht.

Bei Erdmann ist nicht Heraklit, sondern Anaxagoras der erste Philosoph (§ 51); Alles, was vor ihm liegt, der jonische Hylozoismus, Pythagoras, selbst die Atomenlehre wird als „Vorgriechenthum“ charakterisirt (§§ 20, 48). Nach Anaxagoras sind die Sophisten, wie bei Hegel, entsprechend der Demagogenherrschaft in Athen (§ 53), Vertreter der „Bildung und Aufklärung“, und der vielseitigen Fähigkeit, sich im Raisonnement auf alle möglichen Standpunkte zu stellen (§§ 54—56), also die nothwendigen Vorläufer des Socrates, welcher, indem er an Stelle ihrer subjectiven Zwecke allgemeinere setzt, aus ihrem Subjectivismus Idealismus macht (§ 62). Plato's Philosophie ist der allseitig begriffene Socratismus (§ 73). Man sollte nun annehmen, dass nach der Allseitigkeit der Sophisten und Plato's eine weitere Philosophie nicht mehr möglich wäre. Es wird jedoch ein Mangel an Plato entdeckt, er hat zwei metaphysische

Principien, nämlich das der Eleaten und das Heraklit's vereinigt, hat also das physiologische verkürzt. Aristoteles wird nothwendig, um die Physik in ihr Recht zu setzen (§ 82). Weltgeschichtlich nothwendig wird derselbe durch die macedonische Herrschaft, nachdem Plato den letzten Ausdruck des griechischen kleinstaatlichen Systems gegeben hat. Wiederum sollte man nun die Reihe der Systeme für abgeschlossen halten. Eine weitere Entwicklung kann es nicht geben, sondern nur einen Rückschritt, der auch constatirt, aber nicht als solcher eingestanden wird. Denn Stoicismus und Epikureismus sind „reine Subjectivität“, die nun folgen müsse, nachdem bei Plato Subject und Object eins, bei Aristoteles ursprünglich getrennt, aber immer wieder vereinigt gewesen seien. Damit ist zurückgegangen auf den Standpunkt der Sophisten, der bei Erdmann „Subjectivismus“ heisst, wenn er nicht etwa zwischen „Subjectivität“ und „Subjectivismus“ einen Unterschied macht. Die weltgeschichtliche Ursache beider Richtungen ist der römische Charakter der an Zwiespalt und innerem Unglück leidenden damaligen Welt (§ 94). Der Skepticismus ist nur die Verbindung beider (§ 98). Der römische Syncretismus entspricht der römischen Herrschaft und dem Syncretismus, den die Römer auch in Religion und Politik zeigen (§ 105), der hellenistische Syncretismus der Alexandriner entspricht der Weltherrschaft Alexander's des Grossen und der von ihm durchgeführten Vermählung des Orients mit dem Occident (§ 108).

Wie so für die späteren Theile der antiken Philosophie die philosophiegeschichtliche Nothwendigkeit fehlt, so fehlt sie auch für die ganze Philosophie des Mittelalters, zu welcher Erdmann nach Hegel's Vorgange auch den Neoplatonismus rechnet. Dieselbe wird nur charakterisirt, aber durchaus nicht aus den vorangehenden Systemen abgeleitet. Sie ist wesentlich Religionslehre, während Physik und Politik zurücktreten (§ 120). Durch das ganze Mittelalter hindurch geht der Gegensatz Derer, welche die christliche Idee nur als

Geschichte fassen, und Derer, welche sie als philosophische Idee betrachten. Aus diesem Gegensatz entstehen einerseits die Gnostiker, anderseits die Neoplatoniker, über welche beide die Kirchenväter klärend hinausgehen (§ 121). Die nun folgende Scholastik wird rein äusserlich erklärt, als im Dienste der Ausbreitung des Glaubens stehend und deshalb nothwendig die formelle Seite der Philosophie bevorzugend (§ 151). Nachdem die Scholastik ihre Missionsaufgabe erfüllt hat, tritt am Ausgang des Mittelalters der Gegensatz zwischen Idee und Geschichte wieder hervor, als Streit der Theosophie (Mystik) und der Kosmosophie (§ 228), über welche beide die Philosophie der Neuzeit als Anthroposophie (§ 259) sich erheben muss.

Erst von hier an versucht Erdmann die philosophiegeschichtliche Nothwendigkeit wieder geltend zu machen. In der verschiedenen Art, das Reale des Alterthums und das Ideale des Mittelalters zu vermitteln, hat die Verschiedenheit der Systeme der Neuzeit ihren Grund (§ 259). Descartes findet den vermittelnden Punkt im Menschen (§ 265). Da gleichzeitig der absolute Staat immer mächtiger wird (§ 264), so betrachten er und seine Nachfolger Alles als enthalten im Ganzen, in der Substanz. Gegen diese Substantialitätssysteme reagirt, da sie das Hineintreten des Geistes in die einzelnen Subjecte vergessen haben (§ 274), einerseits gleichzeitig mit dem Verfall des absoluten Staates in England und Frankreich der Individualismus der skeptischen, mystischen, empirischen, insgesamt realistischen Richtungen (in Frankreich und England), andererseits der rationale Individualismus von Leibniz, Wolff und Berkeley, von dem gar keine weltgeschichtliche Begründung gegeben wird (§ 287). Ueber den Idealismus und Realismus des 18. Jahrhunderts, den Hegel die schlechte Verstandesmetaphysik genannt hatte, geht Kant hinaus, indem er beide zu seinem Objecte macht (§ 296, 1). Doch werden durch Kant's Criticismus die Lösungen der Widersprüche nur begonnen, für die nachfolgenden Idealisten werden seine einzelnen Werke nach

einander die Ausgangspunkte tieferer Begründung, die Kritik der reinen Vernunft für Reinhold und seine kritischen Gegner, die Kritik der praktischen Vernunft für Fichte, die Kritik der Urtheilskraft für Schelling, die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft für Hegel (§ 296, 4), der diese Schrift zuerst wieder in ihrer Bedeutung gewürdigt hat. Herbart und Schopenhauer, obgleich ebenfalls von Kant ausgehend, suchten keine Vermittlung der beiden Hauptcomponenten, die durch die Wissenschaftslehre und durch das Identitätssystem gebildet wurden, sondern verachteten beide gleichmässig, blieben deshalb so lange unbeachtet (§ 321). Hegel geht über alle Einseitigkeiten hinaus, vereinigt alle Gegensätze in seinem System, besser als Krause, der ebenfalls auf diese Vereinigung Anspruch erhoben, aber das Absolute mehr als das Subjective betont hatte (§ 328). Die welthistorische Ursache dieser Entwicklung von Kant bis Hegel wird gefunden in einer nach dem auflösenden Individualismus nothwendigen Reorganisation oder Restauration, von der die französische Revolution nicht die Ursache, sondern schon der Anfang ist (§ 296, 2). Da die politische Entwicklung in Frankreich, die philosophische in Deutschland stattfindet, so zerfliesst diese Begründung, einer Andeutung von Hegel (Gesch. d. Phil., Bd. III, S. 485) folgend, in unbestimmte Analogieen, indem Fichte mit den Jacobinern, Schelling mit Bonaparte verglichen wird (§ 318, 4), und Hegel sich zu seinen Vorgängern verhalten soll, wie die Restauration in Frankreich zur Republik und zum Kaiserthum (§ 328). Nach dem Hegel'schen Systeme kann es für Erdmann keine neue Philosophie mehr geben, in der That sieht er in den auf Hegel folgenden Systemen und Systemversuchen, von denen er wenigstens die deutschen berücksichtigt, nur verhüllte Erneuerungen früherer Systeme oder einzelner Elemente derselben (§ 343, 2). So zeigt sich auch hier die dialektische Methode unfähig, eine kritische Direction für die Gegenwart und die nächste Zukunft zu geben.

Die „doppelte Nothwendigkeit“, die philosophiege-

schichtliche und die weltgeschichtliche, von der Erdmann spricht, ist an sich eine *contradictio in adjecto*; denn eine „Nothwendigkeit“ ist der Inbegriff der gesamten zureichenden Gründe, schliesst also eine zweite Nothwendigkeit aus. Thatsächlich ist aber kein Widerspruch vorhanden, denn beide Nothwendigkeiten beruhen ja in der Hegel'schen Schule auf der einen Nothwendigkeit der Entwicklung der Idee. Aber diese Entwicklung ist nicht blos lückenhaft durchgeführt, wie oben erwiesen, sondern auch logisch mangelhaft. Nachdem Plato alle Einseitigkeiten aufgehoben, Aristoteles den letzten Plato noch anhaftenden Mangel beseitigt hat, macht die Idee nur Rückschritte. Das neue Moment, das im Christenthum hinzukommt, ist nur ganz unbestimmt definirt, als „das Ideale des Mittelalters“ (§ 259). Aus dem Gegensatz dieses gegen das Reale des Alterthums, das vorher durchaus nicht als real aufgezeigt worden ist, soll die ganze philosophische Bewegung der Neuzeit entstehen. So hat auch hier die dialektische Methode nicht leisten können, was sie versucht hat. Sie kann es ihrer Natur nach niemals leisten, da sie nur die begrifflichen Zusammenhänge des Systems, nicht die factischen Verhältnisse seines Ursprungs berücksichtigt, sie kann nur da Zutreffendes behaupten, wo ein neuer Philosoph sich wirklich zu seinen Vorgängern als Vollender ihrer Ideen verhält, wie Spinoza zu Descartes, Wolff zu Leibniz. Da auch die zweite Nothwendigkeit, die weltgeschichtliche, d. h. politische, nicht immer consequent fortschreitend ist, so wird auch sie von der dialektischen Methode nicht begriffen. Dass die antiken Staaten, auch Rom, untergehen mussten, vermag die dialektische Methode nicht als nothwendig zu erweisen, sie stellt nur in der Hegel'schen Geschichtsphilosophie die falsche Behauptung auf, dass eine neue Idee, oder ein „neues Moment der Idee“ immer durch ein neues Volk vertreten werde.

Was Hegel den Zusammenhang mit der Politik, Erdmann die weltgeschichtliche Nothwendigkeit nennt, wird von der modernen Geschichtsschreibung exacter gefasst werden, als

der bestimmende Einfluss der Gesellschaftsform, unter welcher der Philosoph lebt. Nicht minder bestimmend als die Gesellschaftsform ist der Einfluss der positiven Wissenschaft; beide zusammen, Gesellschaft und Wissenschaft, sollten als die Factoren betrachtet werden, welche dem über das Gegebene, Partielle hinausstrebenden philosophischen Denken die Richtung seines Weges bestimmen, nicht die „Culturentwicklung“, ein viel zu unbestimmter Begriff, den neuere Historiker der Philosophie mit Vorliebe anwenden. Dass die praktische Philosophie von den Sitten der umgebenden Gesellschaft ausgeht, ist nothwendig, und oft genug in der Geschichte gezeigt worden, indem die Philosophie diese Sitten entweder zu einem idealen System zusammengefügt, wie unter Anderen Plato und Aristoteles gethan haben, oder nach eigenen, durch die Tradition fest gehaltenen Principien kritisirt hat, wie Rousseau. Dass Umgestaltungen der Gesellschaft auch Umgestaltungen der praktischen Philosophie herbeigeführt haben, wird die künftige Geschichtsschreibung noch mehr in's Licht setzen. Ebenso wird sie in Bezug auf die theoretische Philosophie die Einwirkungen der Mathematik, der Naturwissenschaften und der Geschichte noch mehr als bisher aufzeigen. Bei Descartes, Spinoza, Leibniz, Wolff ist die Mathematik als das Vorbild ihrer Darstellung und Methode anerkannt. Es ist aber wahrscheinlich, dass sie nicht bloß formell, sondern auch materiell an der Bildung ihrer Systeme theilhaftig war. Plato, einer der verdienstlichsten Mathematiker, „dessen Definitionen ein Alter von mehr als zwei Jahrtausenden erreicht haben“¹¹²), verdankt seiner Lieblingswissenschaft vielleicht den Begriff der Idee selbst. „Es ist kein Zweifel,“ heisst es in der Schrift, die diese Frage zuletzt behandelt hat¹¹³), „dass die geometrische Methode (der Beweis durch ein Schema) den Gegensatz von Idee = Urbild und Ding = Abbild hervorbringen half.“ Wenn man bedenkt, dass Descartes seine Entdeckungen in der analytischen Geometrie am Beginn seiner wissenschaftlichen Laufbahn machte, dass er, von mathematischen Ideen ganz beherrscht, damals seine ideale

allgemeine Wissenschaft *mathesis universalis* nannte, dass seine erste systematische philosophische Schrift (*Meditationes de prima philosophia*) ausser einem einzigen physikalischen nur mathematische Beispiele zur Erläuterung ihrer Sätze anführt, so scheint die Vermuthung nicht zu gewagt, dass auch seine wichtigste metaphysische Idee aus seinen mathematischen Erkenntnissen entsprossen sei. Diese besteht in der Annahme, dass unsere klaren und bestimmten Vorstellungen wahr seien, ihnen das Wirkliche entsprechen müsse. Dieselbe wurde ihm nahe gelegt durch die Entdeckung, dass jeder arithmetischen Gleichung eine geometrische Figur, und jeder Abänderung der einen eine Abänderung der anderen entspreche. Der Grund, den er für seine Annahme angiebt, die Wahrhaftigkeit Gottes, ist vielleicht nur der theologische Ausdruck seiner rationalen Erkenntniss.

Was die Physik und die übrigen Naturwissenschaften betrifft, so ist ihre anregende Kraft schon im Alterthum in *Sextus Empiricus* hervorgetreten, in der Neuzeit, mehr als man früher ahnte¹¹⁴), bei *Hobbes*, ferner bei *Locke* und den französischen Materialisten des achtzehnten Jahrhunderts und ist in der Gegenwart handgreiflich. Dass auch die Geschichte Anregungen giebt, dafür ist Hegel selbst ein Beweis, der gewiss in seiner Geistesphilosophie dem Princip der geschichtlichen Entwicklung nicht so viel Gewicht gegeben hätte, wenn nicht zu seiner Zeit die mit der französischen Revolution verbundenen Umwälzungen den geschichtlichen Sinn angeregt und nicht nachher die Restauration die Besinnung auf die Vergangenheit begünstigt hätte. Selbstverständlich wird die künftige Geschichtsschreibung auch diejenigen Gedanken nicht übersehen, welche die Philosophie als selbständige, geistige Potenz den positiven Wissenschaften zugeführt hat.

VII.

Ergebnisse.

Es sind im Vorstehenden die verschiedenen Seiten des Hegel'schen Entwicklungsbegriffs geprüft worden. Es zeigte sich dabei, dass derselbe in der allgemeinen Geschichtsphilosophie ein anderer war, als in der Religionsgeschichte und in der Geschichte der Philosophie, in diesen beiden wieder ein anderer, als in der Kunstgeschichte. Der erste dieser drei Entwicklungsbegriffe war die graduelle Steigerung der subjectiven Freiheit, die gleichzeitig mit ihrer Steigerung eine objective wird; der zweite war die phänomenologische Entwicklung des menschlichen Geistes durch seine vier Stufen, die nur im Anfang der Geschichte der Philosophie zugleich in die ersten Kategorien der Logik eingezwängt wird, der dritte die immer fortschreitende Erfüllung der Kunstform mit ihrem Inhalt, der göttlichen Idee, die schon am Anfang ihr Gegenstand, aber nur äusserlich mit ihr verbunden war. Gemeinsam ist also allen drei Begriffen die als logisches Spiel von Gegensätzen formulirte, thatsächlich aber empirische, graduelle Steigerung einer Eigenschaft wie der Freiheit, oder eines Vorganges wie des menschlichen Erkennens in seinem Fortschritte vom Bewusstsein zum Geiste, oder einer Thätigkeit wie der fortschreitenden Vergeistigung der Kunst. *Als graduelle Steigerung ist*

die *Hegel'sche Entwicklung* durchaus verschieden von der modernen „*Evolution*“, deren grundlegende Bestimmung keine Steigerung, sondern der „*Uebergang von zusammenhangloser Gleichartigkeit zu zusammenhängender Ungleichartigkeit*“ ist ¹¹⁵). Gemeinsam ist ferner den Hegel'schen Entwicklungslinien, wie nachgewiesen wurde, dass sie, kürzer als die Wirklichkeit, diese nicht decken, oder sie in falscher Richtung bestimmen. Gemeinsam ist ihnen endlich, dass sie nur auf geistigem Gebiet verlaufen, als ob der Geist von den realen Bedingungen seiner Existenz ganz unabhängig wäre. Aus diesen Ursachen hat die Hegel'sche Entwicklungsidee falsche Theorien erzeugt, wie Lassalle's Theorie des römischen Erbrechts und Erdmann's Auffassung der Geschichte der Philosophie, oder, wie bei Marx, ihre falsche Ausschliesslichkeit auf eine empirische Theorie übertragen und diese durch ihre logische Form zu einer falschen gemacht, oder eine entwicklungsgeschichtliche Theorie hervorgebracht, die nur der Form nach deductiv ist, thatsächlich aber mit verschwommenen empirischen Begriffen operirt, wie bei Vischer. Dass Hegel's Geschichtsphilosophie trotzdem gegen seine Vorgänger einen Fortschritt bedeutet, wird Jedem klar, der bei Herder die Entwicklung zur Humanität als das Ziel der Geschichte hingestellt sieht, gleichwohl aber die Cultur des Negers und des Chinesen, überhaupt jede Cultur auch als Humanität anerkannt findet ¹¹⁶). Es ist aber eine Phrase oder eine arge Verkennung der Wirklichkeit, wenn *Hartmann* behauptet, von der Hegel'schen Philosophie sei nur die Form, nicht der Inhalt veraltet. Es wäre ein Unglück, wenn die Hegel'sche Entwicklungsidee in ihrer metaphysischen Willkür auf die Geschichtsauffassung und damit auch nothwendiger Weise auf die politischen Ueberzeugungen jemals wieder in weiteren Kreisen Einfluss gewänne. In ihrer ursprünglichen Form würde sie es nicht vermögen, da sie in dieser zu viel Denken zu ihrem Verständniss erfordert, wohl aber in Hartmann'scher Verdünnung, die für die Verflüchtigung der logischen Form

nur einen sehr dürftigen Zusatz empirischer Bestandtheile enthält. Wer diese Gefahr für ausgeschlossen hält, der bedenkt nicht, wie sehr die praktische Philosophie in Deutschland noch in den Luftgebilden der Metaphysik sich bewegt. Der Rechtsphilosoph unter den deutschen Juristen, *Jhering* ¹¹⁷), weiss das Recht auf nichts Anderes zu gründen, als auf „den Zweck“, einen Begriff, der entweder in metaphysischer Allgemeinheit bleibt und dann der Hegel'schen Idee ganz gleichwerthig ist, oder in eine Menge empirischer, ganz verschiedener Einzelzwecke zerfällt, also in allgemeiner Fassung völlig überflüssig ist. In der „*Encyklopädie der Rechtswissenschaft*“ von *Holtzendorff*, einem vielgebrauchten Lehrbuche, war bis zur dritten Auflage die Rechtsphilosophie durch den Krauseaner *Ahrens* vertreten, erst in der letzten, der vierten Auflage (Leipzig 1882), ist ein Anderer, *A. Geyer*, an seine Stelle gekommen. Derselbe giebt die Geschichte der Rechtsphilosophie bis auf Herbart und gründet dann seinen eigenen Rechtsbegriff auf die metaphysischen Herbart'schen Ideen des Rechts und der Vergeltung (a. a. O. I, S. 55, 56) als blosser, inhaltsloser, ideeller „Willensverhältnisse“ (S. 52). Mit *Comte's* Hauptwerk aber (1839) hat ein exacteres Denken über die Natur der menschlichen Gesellschaft begonnen, das durch *Mill* und *Spencer*, zum Theil auch durch *Rodbertus*, *Marx* und *Schäffle* fortgesetzt und durch die ausgedehntesten Forschungen sowohl dieser Männer wie Anderer, namentlich *L. von Maurer*, *von Haxthausen*, *E. de Laveleye*, *Maine Morgan*, auf das Kräftigste unterstützt wurde. Die Werke von *Maine* besonders sind die unzweideutige Bestätigung des an sich schon einleuchtenden Satzes, dass das Recht eine Function der Gesellschaft, also die Rechtsphilosophie ein Theil der Gesellschaftsphilosophie ist. Aber all' dies exactere Denken ist von der deutschen Rechtsphilosophie unbeachtet gelassen worden. Im ganzen Texte des ersten Bandes von *Jhering* wird überhaupt nur einmal ein moderner Philosoph citirt, nämlich *Ed. von Hartmann* (S. 451), von

älteren Kant, Fichte und Schopenhauer (S. 49—52) und einmal Mill „über die Freiheit“ (S. 543), in der Vorrede Trendelenburg. Von den Begründern der neueren Gesellschaftslehre aber ist weder bei *Jhering*, noch bei *Geyer* die Rede, auch da nicht, wo sie die Gesellschaft selbst definiren. Beide fassen dieselbe überhaupt nur in dem engeren Sinne als Gegensatz zum Staate. Jhering's Abschnitt über die Gesellschaft im Allgemeinen (a. a. O. S. 77—92) enthält nur populäre Betrachtungen über die heutige (S. 93) Gesellschaft, die speciellen Ausführungen beziehen sich theils auf die römische, theils auf die heutige. Von einer genetischen Entwicklung des Begriffs ist er weit entfernt, er kennt z. B. nur die patriarchalische Form der Familie als früheste Verfassung derselben (S. 263—264), während diese nach der übereinstimmenden Ansicht der letzten Forscher auf diesem Gebiete eine sehr späte Entwicklungsstufe darstellt¹¹⁸). Ganz ähnlich ist die Darstellung der „Gesellschaft“, die *Geyer* giebt; sie erwähnt überhaupt keinen historischen Forscher auf diesem Gebiete, sondern construirt nur eine metaphysisch abgeleitete, aber empirisch eingeschränkte, also ganz un-exacte, weil aus incommensurablen Elementen zusammengesetzte „ethische Gestaltung der Gesellschaft“ (a. a. O. S. 71—84). Der unbefriedigende Eindruck aller dieser Ausführungen geht darauf zurück, dass man keine Erscheinung verstehen und erkennen kann, wenn man nicht vom ersten unscheinbarsten Keime an ihr Werden und Wachsen verfolgt. In der Naturwissenschaft hat dieser Grundsatz, längst anerkannt, zur Entdeckung grosser Wahrheiten geführt. Für das Gebiet der Geschichte, sowohl für ihren urkundlich ergründeten oder ergründbaren kleineren Theil, als auch für den bei weitem grösseren, nur durch Schlüsse und Vergleichung ergründbaren sogenannten prä-historischen Theil, ist er von Comte und Spencer zuerst bewusst aufgestellt und wissenschaftlich angewendet worden. Dass die genetische Geschichte der Gesellschaft und ihrer sinnlichen und geistigen Lebensfunctionen in vielen Theilen

noch sich im unfertigen Zustande befindet, nicht überall einheitlich fortschreitet, ist ein Umstand, der die deutschen Rechtsphilosophen nicht berechtigte, sie zu ignoriren, sondern zur Mitarbeit an ihrer weiteren Ausbildung verpflichtete, und zwar um so dringender verpflichtete, wenn sie der Rechtsentwicklung der Gegenwart eine sichere Direction geben wollten. Wie ein Naturforscher nur dann wagen wird, über die Bedeutung und Funktion der Theile eines Organismus Etwas zu entscheiden, wenn er sie von ihrer ersten Anlage bis zu ihrer Ausbildung durch alle Stadien verfolgt hat, so darf auch der wissenschaftliche Politiker über irgend einen Theil der Gesellschaft und seine Functionen nur dann sicher entscheiden, wenn er seine Bedeutung und sein Wesen in allen Wandlungen von der primitivsten Gesellschaft an bis zur heutigen überblickt. Ohne einen solchen Ueberblick tappt er ohne bestimmte Richtung und ohne festes Maass im Dunkeln umher. Ganz ähnlich, wie in der Rechtsphilosophie, liefert die Metaphysik noch jetzt Worte und Urtheile für die Aesthetik, wie *Carrière's* vielverbreitetes Werk beweist. Auch in der Ethik herrschen noch vielfach metaphysische Begründungen, erst in den letzten Jahren haben verschiedene Denker versucht, sie durch ausreichende empirische Zusammenhänge zu ersetzen.

So lagern über wichtigen Gebieten des deutschen Geisteslebens noch die metaphysischen Nebel. Dieselben nur an einer Stelle ein wenig durch das Licht der modernen Erkenntniss durchbrechen zu helfen, ist die Aufgabe dieser Schrift.

VIII.

Anmerkungen.

I.

¹⁾ *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, Jahrgang 2, Heft 1, S. 3 ff.

²⁾ *Vierteljahrsschrift*, Jahrgang 2, Heft 2, S. 163—67.

³⁾ Band III der Gesamtausgabe der Werke Hegel's, 2. Aufl., Berlin 1841. Wo die 1. und 2. Auflage der Werke Hegel's in den Seitenzahlen verschieden sind, beziehen die Citate sich auf die 2. Auflage, die Citate aus der Encyklopädie auf die Ausgabe von *Rosenkranz* in Kirchmann's Bibliothek. Diese letzteren, auf die Paragraphen bezogen, passen auch zu jeder andern Ausgabe; selbst die zweite, von Hegel selbst zehn Jahre nach der ersten herausgegebene, sehr erweiterte Auflage der Encyklopädie, hat noch genau dieselbe Eintheilung wie die erste.

⁴⁾ In der Hegel'schen Schule ist diese Auffassung so allgemein, dass bei gelegentlichen metaphysischen Bemerkungen immer das Sein als das erste Princip genannt wird. So sagt *Schaller* in den „*Hallischen Jahrbüchern*“ (Jahrgang 1838, S. 644) in einer Recension: „Wie die Philosophie mit der reinen Einfachheit und Unmittelbarkeit, mit dem Sein beginnt, so muss auch der Geist in seiner objectiven Wirklichkeit zuerst nothwendig als seiend auftreten.“ Vgl. *Trendelenburg*, *Logische Untersuchungen* I, S. 82, Berlin 1840. — Auch *Siebeck* (a. a. O.) hätte das Sein als erstes Princip Hegel's gefunden, wenn er *Chalybäus* weniger Vertrauen geschenkt hätte.

⁵⁾ *Schmitt*, *Das Geheimniss der Hegel'schen Dialektik*, Halle 1888, die Lösung einer von der Philosophischen Gesellschaft zu Berlin gestellten Preisaufgabe, soll, wie es im Vorbericht heisst, nach der Ent-

scheidung des Preisgerichts grosse Vorzüge aufweisen, die mir jedoch verborgen geblieben sind; offenbar dagegen ist, obgleich auf dem Titel eine Beleuchtung vom concret-sinnlichen Standpunkte versprochen wird, der absolute Mangel an exacter Prüfung der Hegel'schen Fundamentalsätze durch psychologische und erkenntnistheoretische Analyse, an deren Stelle phrasenhafte Betrachtungen treten. Ebenso unkritisch wie diese ist die andere aus jener Preisbewerbung hervorgegangene Schrift von *Michelet* und *Haring*, *Historisch-kritische Darstellung der dialektischen Methode Hegel's*, Leipzig 1888. Eine ältere Schrift von *Ed. v. Hartmann*, „*Die dialektische Methode*“, Berlin 1868, sieht (S. 50) das dialektische Princip in der „qualitativen Unendlichkeit“, von der Hegel oft spricht, d. h. der unstäten, rastlosen Flüssigkeit und Unbestimmtheit des Begriffs. Er erkennt aber nicht, dass jene qualitative Unendlichkeit, wofür es besser „qualitative Unbegrenztheit“ heissen müsste, die erste Folge aus der Identität von Sein und Nichtsein ist. Die quantitative Unendlichkeit, welche ihre Grössen immer als blos seiend, nicht zugleich als nichtseiend setzt, also immer eine Hälfte des Realen ausschliesst, ist bei Hegel gar keine Unendlichkeit, hat auch nicht den Namen „schlechte Unendlichkeit“, wie Hartmann meint. Selbst diese schlechte ist immer noch qualitativ (Logik Bd. I, S. 142—148; Encykl. § 94), als die blosse Aufhebung, Negation des Einzelnen, Endlichen, wenn nicht ausdrücklich die „quantitative schlechte Unendlichkeit“ gemeint ist, wie I, S. 256. 270. — Das Gründlichste, was — von Trendelenburg's logischen Untersuchungen abgesehen — über Hegel geschrieben worden ist, ist das Werk von *J. H. Stirling*, *The secret of Hegel, being the Hegelian system in origin, principle, form and matter*, 2 vols, London 1865. Stirling sucht das Hegel'sche System darzustellen als eine definitive Antwort auf die schon von *Kant* gestellten Fragen (I, S. 126). Besonders die Frage: „Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?“ sei dieselbe wie Hegel's Frage: „Wie kommt man von der Identität zur Differenz, also von der Einheit zur Vielheit“ (I, S. 193. 199, II, S. 610). Kant habe seine Frage nicht beantwortet, nur die Vielheit der Kategorien aufgestellt, doch habe er nach Einheit wenigstens gestrebt, indem er die Principien immer in einer gewissen Ordnung und Vollständigkeit („Architektonik“) nicht „rhapsodisch“ darzustellen suchte (I, S. 134. 233), auch in der Deduction der Kategorien (I, S. 206. 262. 266. 267, II, S. 535) und in seiner Logik (I, S. 280. 282) gewisse Andeutungen einer höheren Einheit gegeben, durch die Hegel, der allein Kant verstanden habe (I, S. 14), angeregt worden sei, ohne es jedoch zu gestehen; Hegel habe nur Kant's Ideen consequent ausgedacht „made explicit the concrete Universe, that was implicit in Kant“ (Preface XI), zwischen Beiden liege nichts Wesentliches (I, S. 30). Das Geheimniss Hegel's ist also nach Stirling der consequente Idealismus.

Aber die Offenbarung: „this is the secret of Hegel“ kehrt bei sehr verschiedenen Sätzen wieder (I, S. 125. 236. 248. 301. 315, auch I, S. 264), das Räthsel wird also nicht eindeutig gelöst, sondern das Geheimniss auf mehrere sehr verschiedene Arten definirt: 1) als die Identität von Sein und Nichts, ein Anfang, aus dem alles Uebrige folge (I, S. 104—106); 2) als die Dreiheit: Quantität — Zeit und Raum — empirische Objekte (I, S. 125. 133), die aber thatsächlich auf eine Zweiheit zurückgeführt wird, indem Zeit und Raum blos sinnlich (perceptively) dasselbe, was die Quantität intellectuell, seien (I, S. 128); 3) als die Dreiheit: Begriff, Urtheil, Schluss, welcher gleichbedeutend seien die Gegensätze: Allgemeines, Particulares, Einzelnes (I, S. 236. 279), oder: einfache Apprehension (Perception), Verstand, Vernunft, die drei Vermögen des Geistes, durch welche Kant (?) Begriff, Urtheil und Schluss vollzogen werden lasse (I, S. 212—213. 247), oder: Substanz, Causalität, Wechselwirkung (I, S. 161) oder Logik (als die Idee an sich), Natur (als die Idee für sich), Geist (die Idee an und für sich (I, S. 248—250), oder: Sein, Wesen, Begriff und Thesis, Antithesis, Synthesis (I, S. 208. 251). Dass Hegel's ganzes System nur die metaphysische Sublimirung der empirischen conträren Gegensätze ist, hat Stirling nicht erkannt. Er streift das Wahre, indem er die „reciprocity“, Wechselwirkung, „the bottom consideration of all modern philosophy“ nennt (II, S. 516) und alle Gegensätze in letzter Instanz auf die „reciprocity of a disjunctive sphere“ zurückführt (I, S. 252. 253. 264. 315, II, S. 515). Denn eine disjunctive Sphäre, welcher bei Kant die Kategorie der Wechselwirkung entspricht, bilden auch die gesammten unter einen Begriff gehörigen conträren Gegensätze, die Hegel — was Stirling übersieht — als logisch und a priori nothwendig darstellt, obgleich sie ihm nur durch die Erfahrung gegeben werden. Die Hauptmängel des Werkes von Stirling bestehen darin, dass er für seine Behauptungen zu wenig wörtliche und genau citirte Belege aus Hegel selbst beibringt, dass er nur die Encyclopädie und die Logik berücksichtigt, von welcher letzteren er den grössten Theil des ersten Bandes mit Anmerkungen übersetzt, die Phänomenologie hingegen, welche, wenn schon nicht systematisch, doch für die genetische Erklärung wichtig ist, für unwesentlich hält (I, S. 31) und fast gar nicht berücksichtigt, dass er endlich die Termini nicht in ihrer ursprünglichen Bedeutung genau festhält. Durch letzteren Fehler geräth er oft in Widerspruch mit sich selbst. I, S. 146 heisst es: Hegel's Idee is just Kant's apperception (ähnlich I, S. 176). Dagegen richtiger I, S. 284. 285: Hegel's Idee is nothing but Kant's Idea. Ausserdem unterbricht er die Gedankenentwicklung häufig durch allgemeine Declamationen und metaphorische Wendungen. Er hält Hegel's Philosophie für den crystal of the universe (I, S. 156), sein System für ein abschliessendes und für die nächsten tausend Jahre endgültiges

(I, S. 144. 145), bewundert Hegel's Philosophie der Geschichte, Aesthetik und Religionsphilosophie (II, S. 580—602), und glaubt „that Hegel has said, what will prove, for centuries, perhaps, to come, the absolutely last word on all the great concrete interests, for which alone Humanity lives and to which alone it strives“ (II, S. 536. 537). Stirling's Hauptverdienst ist nicht die Entdeckung des Hegel'schen Geheimnisses, die ihm nicht gelungen ist, sondern die genauere Aufweisung der Punkte, in welchen die Hegel'sche Speculation an die Kant'sche Kritik anknüpft, und die genaue Uebersetzung eines Theils der Logik, die erste in England, die auf Verständniss beruhte. Auf Stirling zum Theil fussend, doch weniger in Einzelnes eingehend, hat *Seth, The development from Kant to Hegel*, London 1882, Hegel von Kant abgeleitet, und *Caird (Hegel)*, London 1883) neben der biographischen auch eine kürzere Darstellung der Philosophie Hegel's gegeben.

⁶⁾ Anderswo weiss *Kant* sehr wohl, dass das unendliche, d. h. mit contradictorisch verneinendem Prädicat versehene Urtheil immer noch einen unendlichen Raum umschliesst und noch mehrere Theile weggenommen werden können, „ohne dass darum der Begriff im Mindesten wächst und bejahend bestimmt wird“ (Kritik d. r. V., Transcendentale Analytik, Buch I, Hauptstück 1, Abschn. 2, ed. Kehrbach, S. 91).

II.

⁷⁾ Vgl. *Trendelenburg, Log. Unters.* S. 58. 59 (2. Aufl. S. 68. 69).

⁸⁾ Die Freiheit ist schon bei *Kant* das Ziel der Geschichte, aber nur indirect, indem die Erreichung einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft, des eigentlichen Ziels der Geschichte, nur möglich ist, wenn diese Gesellschaft „die grösste Freiheit, mithin einen durchgängigen Antagonismus ihrer Glieder und doch die genaueste Bestimmung und Sicherung der Grenzen dieser Freiheit hat, damit sie mit der Freiheit Anderer bestehen können“ (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Satz 5).

⁹⁾ Der contradictorische Gegensatz „nicht frei“ umfasst nicht bloss den conträren, die unfreien gebundenen Dinge, sondern auch den „unendlichen Raum“, wie Kant (s. Anm. 6) sagt, der Dinge, auf welche der Begriff der Freiheit gar nicht Anwendung findet. Bei Begriffen von geringerem Umfang und grösserem Inhalt wird dies deutlicher. So umfasst der Begriff „nicht sittlich“ auch alle Dinge, auf welche der Begriff der Sittlichkeit nicht anwendbar ist, wie die leblosen; wenn ich weiss, dass Etwas nicht zu den sittlichen Dingen gehört, so darf ich noch nicht folgern, dass es unsittlich ist; denn es könnte ja zu den Dingen gehören, welche weder sittlich noch unsittlich sein können.

¹⁰⁾ Zwar giebt es noch einige Forscher, die noch an der „patriarchalischen Theorie“ festhalten, d. h. den ersten Keim der Gesellschaft

in der patriarchalischen Familie finden. Ihr bester Vertheidiger ist der 1888 verstorbene englische Rechtshistoriker *Maine* besonders in *Dissertations on early law and custom*, London 1883, chap. VII, „*theories of primitive society*“. Aber seine ganze Beweisführung weist mehr auf einige noch schwierige Fragen hin, als dass sie wirklich den Patriarchen am Urbeginn der Geschichte zeigen könnte, ist mehr die Vertheidigung eines Rückzuges als die Stärke eines siegreichen Angriffs.

¹¹⁾ Die heutige Forschung constatirt, ausgehend von der Gewalt des Patriarchen, welche allerdings aufwärts nichts weniger als die Urform der Herrschaft ist, abwärts einen genetischen Zusammenhang derselben mit allen höheren geschichtlich folgenden Herrschaftsformen. *Maine, Early history of institutions*, London 1875, S. 379: „the authority of the Patriarch or Paterfamilias over his family is, at least according to one modern theory (während Andre den Ursprung weiter hinauf verfolgen, abwärts aber mit Maine übereinstimmen), the element or germ, out of which all permanent power of man over man has been gradually developed.“ Aehnlich von der Gesetzgebung, S. 388: „From the Village-Council have sprung all the most famous legislatures of the world, the Athenian Ekklesia, the Roman Comitia, Senate and Prince, and our own Parliament, the type and parent of all the ‘collegiate sovereignties’ of the modern world.“

¹²⁾ *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Buch 9, I und IV.

¹³⁾ Am besten *L. H. Morgan* in seinem Werke, *Ancient Society*, London und New-York 1877, der für den grössten Theil der Erde, von China westwärts bis Nordamerika, die *Gens* zwar als folgend den primitivsten Formen der Familie, der blutsverwandten und der Punalua- (unter Brüdern gemeinsamen) Familie, aber vorausgehend der monogamischen Familie erweist (S. 227. 230. 281), für den übrigen kleinen Theil, für den ihm die Belege noch fehlten, mit Recht vermuthet.

¹⁴⁾ Vgl. *Maine, Ancient Law*, Cap. 5: Primitive society and ancient law. Dasselbst am Schluss des Capitels: „we may say, that the movement of the progressive societies has hitherto been a movement from status (Gebundenheit der Person durch die Bande der Blutsverwandtschaft) to contract (individuelle Freiheit).“ A. a. O. S. 183 sagt Maine von der „*infancy of society*“: „Men are regarded and treated not as individuals, but always as members of a particular group.“ Hiermit stimmt überein *Rodbertus'* Theorie von der Auflösung und Umbildung primitiver Gemeinwesen durch „Freihandel“, worunter er nicht bloß Handelsfreiheit, sondern überhaupt eine Lockerung der ursprünglich fest geknüpften Wirthschaftsverhältnisse versteht. Vergl. seine Abhandlungen „zur Geschichte der römischen Tributsteuern“ in den *Jahrbüchern für Nationalökonomie und Statistik*, Band V (1865), S. 269 ff.

Mit dem Freihandel parallel geht nach *Rodbertus* allgemeiner socialer Individualismus, der „Vergehungs- und Auflösungsprocess einer niederen Staatenordnung in eine höhere“ (a. a. O. S. 272).

¹⁵⁾ *F. Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig 1887. Den durch den Gattungswillen bedingten Typus nennt *T.* Gemeinschaft, den durch Willkür bedingten Gesellschaft. Willkür in diesem Sinne ist freilich nicht das, was Hegel so nennt, sondern würde dem entsprechen, was auch bei ihm unter dem Namen „freie Sittlichkeit“ am Ende der Entwicklung erscheint, während „Gattungswille“ das ist, was er die unmittelbare Einheit des substantiellen Geistes und des individuellen nennt (Phil. d. Gesch. S. 147 u. ö.).

III.

¹⁶⁾ Vergl. *Schulin, Das griechische Testament, verglichen mit dem römischen* (Basel 1882, S. 50—60). *Sch.* hat über die mit der ältesten Testamentsform, dem testamentum comitiis calatis verbundene Arrogation eine von Gans etwas abweichende Ansicht, vergleicht sie aber wie dieser mit dem attischen Testament mit *ἐξποιήσις* und nimmt, wie Gans, drei Epochen des römischen Erbrechts an, charakterisirt durch drei Testamentsformen: 1) das testamentum comitiis calatis; 2) das testamentum per aes et libram, zuerst nur Legationstestament, später auch zur Erben-einsetzung dienend, aber beschränkt durch die Centumviralgerichte; 3) das Testament beschränkt durch das Notherben- und Pflichttheilsrecht. Auch auf dem Gebiete des asiatischen Rechts treffen die Ansichten neuerer Forscher mit denen von Gans vielfach zusammen; so charakterisirt *Kohler* (*Rechtsvergleichende Studien*, Berlin 1889) ähnlich wie Gans das chinesische Recht als „folgend der Parentelerbordnung“ (a. a. O. S. 193), das sunnitische Erbrecht „als eine unvollkommene und eine sehr unvollkommene äusserliche Verbindung des agnatischen mit dem uterinen Principe, durch deren eigenthümliche Verschränkungen als formgebende Norm noch die Idee des Parentelsystems durchbreche“ (S. 100), also eine völlige Verwirrung, wie sie auch Gans als solche erkannt hatte.

¹⁷⁾ Vergl. *Schulin* am Schlusse der genannten Schrift und *Maine, Ancient Law*, wo im 6. Cap.: „the early history of testamentary succession“, und im 7. Cap.: „ancient and modern ideas respecting wills and successions“, die römische Erbfolge und das Erstgeburtsrecht beleuchtet werden. Das älteste römische Testament wird von *Maine* erklärt aus der Gentilverfassung, als blos subsidiäre Maassregel unter thatsächlicher Herrschaft des Intestaterbrechts, das zweite als nothwendig geworden durch die von den zwölf Tafeln bewirkte Einschränkung der patria potestas und die daraus folgende Existenz vieler emancipirter Söhne, die nach dem alten Erbrecht leer ausgegangen wären. Das Erstgeburtsrecht, das im römischen wie im ältesten germanischen

Recht ohne Vorgang ist, führt Maine zurück auf die naturgemäss immer auf den ältesten Sohn sich vererbende patriarchalische Gewalt, die primitivste Form der Regierung, zu der bei dem Verfall des Staates im Zeitalter der Karolinger die Gesellschaft nothwendig habe zurückgreifen müssen.

¹⁸⁾ Die Citate beziehen sich auf die 2. Auflage, herausgegeben von *L. Bucher*, Leipzig 1880.

¹⁹⁾ Auf diesen Vortrag bin ich, wie ich gern anerkenne, aufmerksam gemacht worden durch die Schrift von *M. Brasch*, *Philosophie und Politik*, Leipzig 1889, welche Studien über *Lassalle* und *Johann Jacoby* enthält. Leider behandelt Brasch im Uebrigen die Lassalle'sche Geschichtsphilosophie nur referirend, aber ohne genaue Citate, und naiv bewundernd; er nimmt in gutem Glauben die Kategorien Lassalle's als historische hin (a. a. O. S. 34), ohne zu erkennen, dass sie, wie die seiner Vorgänger, auch nur logische sind, er bemerkt nirgends die weiter unten zu erweisende Gewaltsamkeit seines Verfahrens, den Conflict mit den Thatsachen und den Rückschritt, den Lassalle gegen Gans macht.

²⁰⁾ Z. B. in Bezug auf die Rückwirkung der preussischen Ehescheidungsgesetze in den 1815 neu erworbenen Landestheilen. Gesetze über Ehe und Ehescheidung gehören zu den Gesetzen über das Dasein der Rechte, sollten also nach *Savigny* auf frühere Thatsachen rückwirken. Die preussischen Gesetzgeber aber verfügten bei der Einführung des Allgemeinen Landrechts, dass eine vor der Einführung desselben vorgefallene Thatsache nicht als Scheidungsgrund angerufen werden könne, wenn sie unter dem früheren Gesetz keinen solchen dargestellt habe. *Savigny* weiss zur Begründung nichts Anderes, als dass „dies eine sehr mässige und nicht unbillige Ausnahme sei“ (a. a. O. S. 15).

²¹⁾ Lassalle hält dies Beispiel für eines der bezeichnendsten, mit dem seine Theorie stehe und falle, I, S. 233.

²²⁾ Das Beispiel, das Lassalle hier anführt, ist recht künstlich herbeigezogen. Einfacher wäre die Rückwirkung in den ältesten Gesetzgebungen aus dem Mangel an juristischer Unterscheidungstechnik zu erklären.

²³⁾ I, S. 151 muss Lassalle dennoch einen Fall einer durch den jacobinischen Convent decretirten Rückwirkung zugeben.

²⁴⁾ Nämlich der *familiae emptor* im *testamentum per aes et libram*. Vergl. *Maine*, *Ancient law*, S. 182. 184—190 (5. ed.). Lassalle (II, S. 94. 95) sucht auf sehr künstliche Weise einen Unterschied zwischen dem *familiae emptor* und dem modernen Testamentsexecutor zu construiren. Maine (a. a. O.) geht vielleicht zu weit, wenn er das *testamentum per aes et libram* nur für eine neue Form hält, die bestimmt war den alten Inhalt ganz unverändert unter der neuen Verfassung zu bewahren,

factische Testirfreiheit also ganz leugnet. Das Richtige trifft wohl *Jhering*, wenn er (*Geist des römischen Rechts*, I, 4. Aufl., Leipzig 1878, § 11b) hervorhebt, dass das testamentum per aes et libram der ursprünglichen Idee, derjenigen des Comitientestaments treu blieb, dass „seine Kraft beruht auf der vom Volk durch seine Vertreter (die fünf Zeugen, welche den fünf Censussclassen entsprachen) ertheilten Approbation“. Demnach war die Testirfreiheit in jener zweiten Periode durch die formelle Beschränkung auch materiell beschränkt, da der Testirende nicht einseitig, was er wollte, verfügen durfte, sondern was von den Zeugen, denen er das Testament laut vorlesen (nuncupare) musste, zugleich gebilligt wurde. Auch *Jhering*, der tiefe Kenner des römischen Rechts (a. a. O.), ist der Ansicht, dass „auch den Römern die Testirfreiheit ursprünglich gewiss nichts weniger als natürlich erschienen ist“; findet sie also durchaus nicht, wie *Lassalle*, dem römischen Geiste wesentlich. Eine Nachprüfung der in *Lassalle's* Werke enthaltenen juristischen Einzelausführungen, die wahrscheinlich auch unter seiner Construction leiden, wäre für einen Juristen eine dankbare Aufgabe.

²⁵⁾ Vergl. die oben genannte Schrift von *Schulin*, besonders den Schluss derselben: dass der germanische Eigenthumsbegriff ursprünglich dem römischen gleich war, ebenso viel, wie dieser, umfasste, geht hervor aus *J. Grimm*, *Deutsche Rechtsalterthümer*, 2. Aufl., Göttingen 1858, S. 450: „Aus dem Mundium des Mannes über die Frau fließen noch andere Rechte; er durfte sie gleich seinen Knechten und Kindern züchtigen, verkaufen, tödten.“

²⁶⁾ Vergl. den Artikel „Rückwirkung“ von *Regelsberger* in *Holtzendorff's Rechts-Lexikon*, Bd. III, 1, S. 497 ff. (3. Aufl.) und den hierauf bezüglichen Artikel von *Göppert* in den *Jahrbüchern für die Dogmatik des Privatrechts*, Bd. XXII, S. 94—100.

²⁷⁾ Diese Thatsache wird bezeugt von *Fr. Engels*, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der classischen Philosophie in Deutschland*, Stuttgart 1888.

²⁸⁾ *Deutsch-französische Jahrbücher*, herausgegeben von *Arnold Ruge* und *Karl Marx*, Paris 1844, S. 71.

²⁹⁾ Vergl. *G. Adler*, *Die Grundlagen der Marx'schen Kritik der bestehenden Volkswirthschaft*, Tübingen 1887, S. 214—225.

³⁰⁾ Deutsch von *E. Bernstein* und *K. Kautsky*, mit Vorwort und Noten von *Fr. Engels*, Stuttgart 1885.

³¹⁾ Hier steht „abstract“ nicht mehr im Hegel'schen Sinne, sondern bedeutet wie sonst: allgemein, unsinnlich.

³²⁾ *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, 2. Ausgabe, Hamburg 1869.

³³⁾ Mit *Marx'* Theorie fast identisch ist die seines Freundes und geistigen Zwillingsbruders *Fr. Engels*, der durch mehrere populäre

Schriften den gemeinsamen Gedankenfonds weiteren Kreisen, namentlich der Masse seiner politischen Parteigenossen zugänglich machte, dabei einzelne Seiten noch schärfer betonte und mit neuen Gründen zu stützen suchte. Mit Marx gleichzeitig wurde er durch Feuerbach zum Materialismus, oder, wie er genauer sagen sollte, zum Naturalismus bekehrt, d. h. er behielt wie Marx den Glauben an die dialektische Nothwendigkeit des Weltprocesses, füllte aber die logische Form mit durchaus empirischem Inhalt. Er unterscheidet (*Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, Leipzig 1878, S. 5) die metaphysische Denkweise, die nur feste, starre, ein für allemal gegebene Gegenstände der Untersuchung kenne, von der dialektischen, der einzig wissenschaftlichen, welche die Dinge und ihre begrifflichen Abbilder wesentlich in ihrem Zusammenhange, ihrer Verkettung, ihrer Bewegung, ihrem Entstehen und Vergehen auffasse, für welche die beiden Pole eines Gegensatzes, wie positiv und negativ, ebenso untrennbar von einander, wie entgegengesetzt seien und trotz aller Gegensätzlichkeit sich gegenseitig durchdringen (a. a. O. S. 6). Die Negation der Negation, diese rein logische Abstraction, ist nach Engels „ein äusserst allgemeines und eben deswegen äusserst weit wirkendes und wichtiges Entwicklungsgesetz der Natur, der Geschichte und (da Denken und Sein identisch sind) auch des Denkens“ (a. a. O. S. 116). Die Umwandlung des abstract leeren Nichts in ein concretes Nichts erleichtert sich Engels, ebenso wie Hegel, dadurch, dass er mit ihm in Spinoza's Satz: *omnis determinatio est negatio, determinatio und negatio als reciproke Begriffe behandelt*, und umkehrend sagt: *omnis negatio est determinatio*, dass er sich, ebenso wie Hegel, auf die Infinitesimalrechnung beruft, die aus einer Grösse durch allmälige Negation ein Nichts werden lasse, und sogar dieselben Bilder, wie Hegel, von der Negation des Korns durch den Keim, des Keims durch die Pflanze gebraucht (a. a. O. S. 117. 118, Hegel, *Gesch. der Phil.* I, S. 51). Wie aber Engels fast naiv bemerkt, dass mit der Negation der Negation über den besonderen Entwicklungsprocess eines Dinges gar nichts gesagt sei (S. 117), so nimmt er auch für seinen Weltprocess in der Geschichte ein höchst empirisches Subject an, dasselbe wie Marx, die ökonomische Structur der Gesellschaft. Diese folgt, wie bei Marx, ihren eigenen Gesetzen, ist durchaus unabhängig von der Politik (vergl. die oben citirte Schrift über Feuerbach, S. 57). Das Verhältniss zwischen Capital und Lohnarbeit ist auf rein ökonomischem, keineswegs auf gewaltsamem, politischem Wege entstanden, der Sieg der Gewalt, also ein politischer Erfolg, beruht im Gegentheil immer auf ökonomischen Ursachen, wie am Ausgange des Mittelalters auf der Production der neuen Feuerwaffen (gegen Dühring, S. 140). Obgleich nun zugegeben werden muss, dass in den alten urwüchsigen Gemeinwesen mit Gesamteigenthum am Lande die Slaverei

vorkommt, wenn sie auch nur eine sehr untergeordnete Rolle spiele (gegen Dühring, S. 134), behauptet Engels dennoch, dass Sklaverei und Kriegsgefangenschaft erst in der Epoche privaten Ackerbaues werthvoll werden, also durch ein ökonomisches Verhältniss in die Welt kommen, während vor der Periode des Ackerbaues überhaupt die Kriegsgefangenen, weil ökonomisch unbrauchbar, entweder gefressen oder getödtet werden. Dies Alles wird behauptet, obgleich „die politische Oekonomie noch nicht historisch ist und erst von der Genesis und Entwicklung der capitalistischen Productionsweise unsere Kenntnisse bestimmter sind“ (gegen Dühring, S. 124). Die ökonomische Structur bestimmt die Moral einer jeden Epoche, sie wird aber nie von der Moral bestimmt, auf welche auch Marx seine Forderungen nie gegründet habe (*Elend der Phil.*, Vorwort von Engels, S. X). Die bisherigen Moraltheorien, z. B. die christlich-feudale, die sich wesentlich wieder in eine katholische und eine protestantische theilt, und die moderne bürgerliche waren in letzter Instanz immer nur das Erzeugniss der jedesmaligen Gesellschaftslage und, wie die Gesellschaft sich bisher in Classengegensätzen bewegte, so war die Moral stets eine Classenmoral (gegen Dühring, S. 72 bis 73). Jede moralische Forderung, z. B. die der Gleichheit, ist in ihrer geschichtlichen Entwicklung verschieden, die Gleichheit des Christenthums ist verschieden von der des Bürgerthums, diese wieder verschieden von derjenigen, die das moderne Proletariat fordert (gegen Dühring, S. 83. 84). Staat und Staatsrecht werden bestimmt durch die ökonomischen Verhältnisse, erst recht also auch das Privatrecht, das nur die bestehenden, unter den gegebenen Umständen normalen ökonomischen Beziehungen zwischen den Einzelnen sanctionirt (L. Feuerbach etc., S. 59). In noch höheren, d. h. noch mehr von der materiellen, ökonomischen Grundlage sich entfernenden „Ideologien“, in der Philosophie und der Religion, wird „der Zusammenhang der Vorstellungen mit ihren materiellen Daseinsbedingungen immer verwickelter (d. h. wohl in aufrichtiges Deutsch übertragen: immer unfindbarer), immer mehr durch Zwischenglieder verdunkelt. Aber er existirt“ (L. Feuerbach etc., S. 61). Alle Religion ist nichts Anderes als „die phantastische Widerspiegelung in den Köpfen der Menschen derjenigen äusseren Mächte, die ihr alltägliches Dasein beherrschen“, eine Widerspiegelung, in der die irdischen Mächte die Form von überirdischen annehmen. In den Anfängen der Geschichte sind es zuerst die Mächte der Natur, die diese Rückspiegelung erfahren, später die gesellschaftlichen Mächte (gegen Dühring, S. 265). Jede Veränderung in den gesellschaftlichen Verhältnissen erzeugt eine Veränderung in der Religionsform. Die Auflösung der Nationalitäten im römischen Weltreiche erzeugte die Auflösung der alten Nationalgötter (L. Feuerbach, etc. S. 63), der christliche Gott, der Reflex des abstracten Menschen, tritt an ihre Stelle (gegen Dühring,

S. 266). „Im Mittelalter bildete sich das Christenthum genau in dem Maasse, wie der Feudalismus sich entwickelte, zu der diesem entsprechenden Religion aus, mit entsprechender feudaler Hierarchie.“ Das aufkommende Bürgerthum entwickelt die protestantische Ketzerei, zuerst in Südfrankreich bei den Albigensern, zur Zeit der höchsten Blüthe der dortigen Städte (L. Feuerbach etc., S. 63). Der Calvinismus war die religiöse Verkleidung der Interessen des Bürgerthums in Genf, Holland, Schottland und Frankreich (L. Feuerbach etc., S. 65). In Frankreich war der Calvinismus besiegt worden, deshalb „war im 18. Jahrhundert das Christenthum unfähig geworden, irgend einer progressiven Classe fernerhin als ideologische Verkleidung ihrer Bestrebungen zu dienen, statt Protestanten sassen Freigeister in den Nationalversammlungen“ (L. Feuerbach etc., S. 65—66). In der Zukunftsperspective von Engels verschwindet die Religion ganz und zwar aus denselben Gründen, wie bei Marx, aus der künftigen Aufhebung der Knechtung unter die ihnen jetzt als übergewaltige, fremde Macht gegenüber stehenden Productionsmittel und der gleichzeitigen Aufhebung des religiösen Reflexes dieser Knechtung (gegen Dühring, S. 266). Aber nicht blos die Religion wird verschwinden, wenigstens auf praktischem Gebiete, sondern auch die Philosophie, da es künftighin überall nicht mehr darauf ankommt, Zusammenhänge im Kopfe auszudenken, sondern sie in den Thatsachen zu entdecken. Für die aus Natur und Geschichte vertriebene Philosophie bleibt dann nur noch das Reich des reinen Denkens, so weit es noch übrig: die Lehre von den Gesetzen des Denkprocesses selbst, die Logik und Dialektik (L. Feuerbach etc., S. 66—67). Warum dieser Rest bleibt, ist nicht recht begreiflich, da mit dem Zusammenhänge des Seins, doch auch die damit nach Engels identischen Zusammenhänge des Denkens gefunden sein müssen.

³⁴⁾ L. Feuerbach etc., S. 66.

³⁵⁾ Gegen Dühring, S. 133.

³⁶⁾ Vergl. Engels gegen Dühring, S. 134.

³⁷⁾ Vergl. unter Andern Tylor, *Einleitung in das Studium der Anthropologie*, deutsch von Siebert, Braunschweig 1883, S. 504: „Wenn innerhalb des Stammes ein Mord verübt wird, so sind natürlich nur die beiden Familien, denen der Mörder und der Ermordete angehören, bei der Rache betheiligt. Wenn aber der Mörder einem fremden Stamme angehört, so artet die Rache meist in offenen Krieg aus.“ S. 505: „Eine Blutfehde, die Generationen hindurch zu erbitterten Kämpfen Anlass geben kann.“

³⁸⁾ Diese folgt nach Rodbertus nicht direct aus der Slaverei (*Jahrb. für Nat.-Oek. und Stat. N. F.*, Bd. VIII, S. 516—518), sondern erst indirect aus der durch die Slaverei hergestellten Einheit von Rohproduction und Fabrication, also auch von Grundrente und Capitalzins,

a. a. O. S. 527. In Bezug auf jene Einheit der Production vergl. *Rodbertus* in *Jahrb. für Nat.-Oek. u. Stat.*, Bd. II, S. 267. 268 und IV, S. 343 ff.

³⁹⁾ Jahrb. XIV, S. 365 ff.

⁴⁰⁾ Jahrb. II, S. 223.

⁴¹⁾ Jahrb. II, S. 207. 224.

⁴²⁾ A. a. O. S. 225.

⁴³⁾ A. a. O. S. 226. Wenn man mit *Heisterbergk* (*Die Entstehung des Colonats*, Leipzig 1876) den Ursprung des Colonats aus der Steuerpflichtigkeit des Provinzialbodens ableitet, der die Besitzer veranlasst habe, die ausgekauften Kleinbauern nicht, wie in Italien, zu vertreiben, sondern als Pächter auf dem Grundstücke zu belassen, damit mindestens die Grundsteuer durch den Ertrag gedeckt werde (a. a. O. S. 68—86), so wird ein wirthschaftliches Verhältniss auf ein rechtliches, nicht wieder wirthschaftliches, als seine Ursache, zurückgeführt. Wenn man mit *Savigny* und vielen Andern (vergl. *Heisterbergk*, a. a. O. S. 25. 26) annimmt, das Colonat sei entstanden aus „gewissen durch Staatsinitiative veranstalteten Massenansiedelungen überwundener Barbarenstämme“, so würde eine ökonomische Classe direct durch die Politik geschaffen.

⁴⁴⁾ Jahrb. II, S. 265—268.

⁴⁵⁾ *Roth*, *Geschichte des Beneficialwesens*, Erlangen 1850, S. 79: „Die (früher geltende) Meinung, dass der Deutsche nur durch speciellen Privatvertrag eine Staatsgewalt anzuerkennen hatte, ist eine verwerfliche Conjectur.“

⁴⁶⁾ *Fränkische Reichs- und Gerichtsverfassung*, Weimar 1871.

⁴⁷⁾ *Roth*, a. a. O. S. 109. 110.

⁴⁸⁾ Dass die Immunität ursprünglich nicht mehr als Gerichts-execution ist, beweist *Sohm*, a. a. O. S. 351, übereinstimmend mit *Waitz*, *Deutsche Verfassungsgeschichte*, IV, S. 254. 255.

⁴⁹⁾ *Deutsche Verfassungsgeschichte*, IV, S. 210; gegen ihn *Roth*, *Feudalität und Unterthanenverband*, Weimar 1863, S. 254 ff. 322 ff.

⁵⁰⁾ *Geschichte des Beneficialwesens*, S. 356. 357, *Feudalität und Unterthanenverband*, S. 316.

⁵¹⁾ *Geschichte des Beneficialw.*, S. 391; *Feudalität u. Unterthanenverband*, S. 334.

⁵²⁾ *Die Ausbildung der grossen Grundherrschaften in Deutschland während der Karolingerzeit* (Bd. I, Heft 1 der „Staats- und socialwissenschaftlichen Forschungen“, herausgeg. von *G. Schmoller*), Leipzig 1878, S. 44.

⁵³⁾ A. a. O. S. 45. 46.

⁵⁴⁾ A. a. O. S. 72. 110.

⁵⁵⁾ A. a. O. S. 58. 59.

⁵⁶⁾ A. a. O. S. 59. 62.

⁵⁷⁾ „Die Entstehung der Vasallität, eine Folge wirthschaftlicher Veränderungen“, in Jahrb. für Nat.-Oek. und Stat., Bd. XXIII, S. 104—128. Zur exacten Orientirung über jene Zeit dient am besten G. Richter, *Annalen der deutschen Geschichte*, Bd. I u. II, 1. Halle 1873 u. 1885.

⁵⁸⁾ Vergl. Freeman, *The history of the norman conquest of England*, Oxford, 1870 I, S. 88—90.

⁵⁹⁾ Sehr bezeichnend ist es, dass K. Th. v. Inama-Sternegg, obgleich er geneigt ist, an ein Vorwiegen der wirthschaftlichen Ursachen zu glauben, in seiner zweiten, grösseren Schrift, „*Deutsche Wirthschaftsgeschichte bis zum Schluss der Karolingerperiode*“, Leipzig 1879, doch den allgemeinen Charakter jener Periode folgendermassen kennzeichnen muss (S. 233): „Die Wechselwirkung zwischen Politik und Wirthschaft (Inama-Sternegg sagt nicht „Abhängigkeit der Politik von der Wirthschaft“), welche als ein Grundzug der Entwicklung aller Staaten und aller Völker zu erkennen ist, lässt sich auch hier wieder auf das Allerbestimmteste verfolgen Und so hat auch hier das politische System der Karolinger gewiss nicht minder Einfluss geäussert auf die Umbildung der socialen Ordnung, auf die Entwicklung der wirthschaftlichen Zustände, in denen das Volk diese neue Zeit erlebte, als die elementaren Kräfte des Volks- und Wirthschaftslebens schliesslich doch auch diesem politischen System seine Richtung vorgezeichnet, sein eigenartiges Gepräge gegeben haben.“

⁶⁰⁾ Dieses Gleichniss stimmt auch nicht überein mit der allein berechtigten Auffassung der Gesellschaft als eines Organismus. Nachdem seit Plato die Vergleichung der Gesellschaft mit der menschlichen Seele, seit Hobbes („*De corpore politico*“), vielleicht schon früher, die Vergleichung mit dem menschlichen Körper Gemeingut geworden war, hat wohl zuerst Comte 1839 und 1851 die Analogie erweitert, indem er die Gesellschaft im Allgemeinen dem thierischen Organismus und die Stufenfolge ihrer Typen derjenigen der Typen des Thierreichs entsprechend setzte (*Cours de phil. pos.* [zuerst 1839 erschienen], 3. éd. Paris 1869, vol. IV, p. 278, 285; *Système de politique positive* vol. II, pag. 13, vol. III, pag. 9). Von ihm, wie er behauptet, unabhängig (*Essays* vol. III, Reasons for Dissenting etc.), ist H. Spencer zu derselben Ansicht gekommen, hat sie zuerst 1850 in seinen „*Social Statics*“ ausgesprochen und zwar als keine blosser Analogie, sondern eine grundlegende, wissenschaftliche Erkenntniss (a. a. O. S. 490), ausführlich dargestellt aber und zur Classification der historischen Gesellschaftsformen ausgiebig benützt in seinen *Principles of Sociology* (3. éd. 1885) §§ 212—267. Nach dieser Ansicht sind die Gewerbe gleich den Ernährungsorganen, der Handel gleich den Organen des Blutumlaufs, die Regierung gleich dem Nervensystem. Da es aber für das organische Leben wesentlich ist, dass die Theile des Organismus, wie sehr auch in ihren Functionen differenzirt,

sich gegenseitig bedingen, so können Gewerbe und Handel, zusammen die Wirthschaft ausmachend, nicht unabhängig functioniren, sondern müssen von dem Nervensystem, der Politik, Antriebe empfangen, wozu sie dasselbe wiederum durch Zufuhr geeigneter Stoffe befähigen. Wenn Spencer's Ausführungen auch vielfach der Kritik unterliegen, besonders seine falsche Bestimmung des einzelnen Individuums, das sich als einzelnes nicht fortpflanzen und vermehren kann, als der Zelle des Gesellschaftsorganismus, die der fortpflanzungs- und vermehrungsfähigen animalischen Zelle doch entsprechen müsste, so ist er doch berechtigt, sein Princip als einen nicht bloß im menschlichen Geiste, sondern auch in der Wirklichkeit vorhandenen Parallelismus aufzufassen, also aus demselben Schlüsse auf die Wirklichkeit zu machen. Wenn *Rodbertus* (*Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik* Bd. IV, S. 353 Anm.) jenes Princip bei aller Anerkennung doch für eine blosse „Analogie, eine Erkenntniss des Aehnlichen im Unähnlichen“ erklärt, so ist dagegen zu erinnern, dass nach Schwann's Entdeckung der thierischen Zelle der Satz, „die Gesellschaft ist ein Organismus“, auch umgekehrt gilt, dass man auch sagen kann: „der Organismus ist eine Gesellschaft“, beide also, der Thierkörper wie der Gesellschaftskörper, den Principien der Organisation wie der Arbeitstheilung, der gegenseitigen Abhängigkeit der Theile u. A. unterliegen, und Alles, was nur aus diesen Principien folgt, bei beiden ähnlich, was aber aus der Natur des zusammensetzenden Elements folgt, das in dem einen verschieden von dem des andern ist, nothwendig unähnlich sein muss; eine künftige wissenschaftliche Betrachtung wird das Erstere vom Letzteren streng zu scheiden haben, noch strenger, als Spencer gethan hat.

⁶¹⁾ Vergl. Voigt, *Das ius naturale aequum et bonum und ius gentium der Römer*, Leipzig 1856—1875, I, S. 255 ff., 275 ff. und besonders IV, S. 51 ff.

⁶²⁾ Vergl. Sugenheim, *Geschichte der Aufhebung der Leibeigenschaft*, Petersburg 1861, S. 360—362.

⁶³⁾ Vergl. Schneider, *Der thierische Wille*, Leipzig 1880, S. 365 bis 367; Romanes, *Die geistige Entwicklung im Thierreich*, deutsche Ausgabe, Leipzig 1885, S. 384.

⁶⁴⁾ Vergl. Tylor, *Primitive Culture*, deutsch unter dem Titel: „Anfänge der Cultur“, übersetzt von Spengel und Poske, Leipzig 1873, I, S. 421 und II, S. 360, und Lubbock, *Origin of civilisation*, deutsch von Passow, Jena 1875, S. 336.

⁶⁵⁾ Vergl. Waitz, *Deutsche Verfassungsgeschichte* (2. Aufl.), I, S. 45, und J. Grimm, *Deutsche Rechtsalterthümer*, 2. Ausgabe, Göttingen 1854, S. 455—460.

⁶⁶⁾ Tylor (a. a. O. Cap. 11—17) subsumirt den Todtencult unter den allgemeinen Animismus, Lippert (*Die Religionen der europäischen*

Culturvölker, Berlin 1881) misst, wie auch Spencer, dem Todtencult zu viel Bedeutung bei, da er in ihm die alleinige Quelle der Religion sieht.

⁶⁷⁾ *Kremer, Culturgeschichte des Orients*, Wien 1875, Bd. I, S. 9, 11, 16.

⁶⁸⁾ Tylor, a. a. O. II, S. 249.

⁶⁹⁾ Vergl. *Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte*, Freiburg 1887, I, S. 366.

⁷⁰⁾ *Taine, Origines de la France contemporaine*, deutsch von Katscher unter dem Titel: Entstehung des modernen Frankreich, Leipzig 1875, I, S. 5. Die erste dieser Schätzungen der Ausstattung der Kirche trifft zusammen mit Roth, Geschichte des Beneficialwesens, S. 249, der dieselbe für Gallien schon für das Ende des siebenten Jahrhunderts annimmt, im Uebrigen werden sie bestätigt durch die Angaben, welche zwar nicht aus den Quellen, aber aus den Geschichtsforschern compilirt worden sind von L. Felix, *Der Einfluss der Religion auf die Entwicklung des Eigenthums*, Leipzig 1889, S. 220—225. Dieses Buch ist der dritte Theil der „Entwicklungsgeschichte des Eigenthums“ von L. Felix, von der der erste Theil, „*Der Einfluss der Natur auf die Entwicklung des Eigenthums*“, Leipzig 1883, der zweite, „*Einfluss der Sitten und Gebräuche auf die Entwicklung des Eigenthums*“, Leipzig 1886, erschienen ist, zwei weitere Theile, der „Einfluss der Staatsgewalt, des Handels und der Gewerbe“, noch in Aussicht gestellt sind. L. Felix behandelt eine für die Theorie der geschichtlichen Entwicklung wichtige Frage, berücksichtigt aber zu wenig, dass die Factoren, die er in Betracht zieht, erst auf die Gesellschaft als Ganzes wirken, dann erst auf die Entstehung und Vertheilung des Eigenthums zurückwirken, entbehrt überhaupt der höheren Gesichtspunkte und übersieht selbst wichtige Einzelheiten, wie z. B. die Frage der Kinderaussetzung, die in den zweiten Theil gehört, aber vergeblich darin gesucht wird.

⁷¹⁾ *Beer, Allgemeine Geschichte des Welthandels*, Wien 1860, S. 123: „Das bedeutendste, tiefeingreifendste (sic) Ereigniss des Mittelalters, welches auf Ackerbau, Handel, Industrie, Sitten und Lebensgewohnheiten, sociale und politische Verhältnisse der meisten Völker intensiv kräftig eingewirkt und wahrhaft revolutionäre Wirkungen zur Folge hatte, sind die Kreuzzüge.“ Wenn auch sociale Motive mitveranlassend waren, so ist doch klar, dass die Kraft, welche in letzter Instanz die Bewegung auslöste und ihre Richtung bestimmte, auf religiösen Vorstellungen beruhte.

⁷²⁾ Vergl. *Vambéry, Der Ursprung der Magyaren*, Leipzig 1882, besonders S. 115, 123, 149.

⁷³⁾ Wie wörtlich dies zu verstehen ist, zeigt *Taine*, a. a. O.,

deutsch von Katscher, Leipzig 1882, Bd. II, Abth. 2, S. 362 und II, 3 S. 66—67, 74, 105, 108.

⁷⁴⁾ Die Race ist zwar nicht „Alles“, wie ein englischer Staatsmann behauptete, aber sehr viel. Um nur ein historisches Beispiel anzuführen, — von den aus der islamitischen Cultur entstandenen asiatischen Reichen ist nur eins noch heute übrig, das persische. Es dürfte schwer sein, für dieses Beharrungsvermögen eine andere Ursache zu finden als den Racencharakter der Perser, die als Arier mehr politische Fähigkeiten besitzen als die Semiten, welche heutzutage nur noch in Nordwestafrika einen kleinen Rest eines selbständigen Gemeinwesens gerettet haben.

⁷⁵⁾ Vergl. Engels, gegen Dühring 115, 116.

⁷⁶⁾ Bis zur lex Ogulnia 300 v. Chr.

⁷⁷⁾ Vergl. Geijer, *Geschichte Schwedens*, Hamburg 1832, I, S. 229, 237; Nordenflycht, *Die schwedische Staatsverfassung in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Berlin 1861, S. 71, 72.

⁷⁸⁾ Chéruel, *Histoire de l'administration monarchique en France*, I, S. IV—VI.

⁷⁹⁾ Im Jahre 1849 und 1850. Vergl. die Anm. 29 citirte Schrift von G. Adler, S. 20, Anm. 1 und S. 263, wo Adler auf die falsche Prophezeiung, die im Schluss der dort besprochenen Schrift enthalten ist, hinzuweisen unterlassen hat. Die Schrift von Adler behandelt auch die Geschichtstheorie von Marx, ignoriert aber die darauf bezüglichen Stellen aus seinen streng wissenschaftlichen Werken, besonders dem „Capital“, und stützt sich hauptsächlich auf seine Agitationsschriften. Die Darstellung ist daher unvollständig, hat nur insofern ein gewisses Verdienst, dass sie auf Marx' Studien der Geschichtsschreiber der französischen Revolution und der französischen Socialisten als die Quellen der empirischen Elemente seiner Theorie hinweist. Zu diesen Quellen wäre Feuerbach hinzuzufügen gewesen, wie oben bewiesen. Adler's Schlussurtheil lautet S. 225: „So sehr wir vermuthen müssen, dass die Lectüre von *Blanc's* Geschichtswerk zur Entstehung der Marx'schen materialistischen Geschichtstheorie mitgewirkt hat, so sehr müssen wir doch auf der andern Seite feststellen, dass Marx' System durchaus vollen Anspruch auf Originalität erheben kann.“ Dem Ausdruck nach gehört dieser Satz zur Classe derjenigen, in denen Vorder- und Nachsatz summirt das reine Nichts ergeben. Dem Sinne nach soll es wohl heissen, dass die materialen Elemente der Theorie von Louis Blanc und Anderen, die formalen von Marx selbst herrühren. Dies ist nach obigen Ausführungen falsch. Denn die formalen Elemente der Theorie stammen von Hegel. Original sind bei Marx weder die materialen noch die formalen Elemente, sondern nur die Combination beider, die erst eine geschlossene Theorie ergab. Ohne jede Kritik, nur referirend, aber ohne Citirung und ohne die populären Schriften von den wissen-

schaftlichen zu scheiden, behandelt neben andern sociologischen Ideen die Theorie von Marx und Engels auch *P. Weisengrün*, *Die Entwicklungsgesetze der Menschheit*, Leipzig 1888. Der Autor findet die materialistische Theorie giltig für die ganze vergangene eigentliche Geschichte, nimmt aber an, dass die Vorgeschichte beherrscht sei durch die (wesentlich nach Engels' Referat über L. H. Morgan wiedergegebene) Entwicklung der Familie, in der Zukunft vor Allem intellectuelle und politische Elemente herrschen werden, die sich aus den ökonomischen „herausgeschält“ haben (a. a. O. S. 223—224), besonders in Deutschland (S. 211). Bei einzelnen richtigen Bemerkungen ist die Behandlungsweise durchaus journalistisch und öfter unklar (z. B. S. 160 u. 161, 215) und versteigt sich zu ganz ungeheuerlichen Behauptungen, wie S. 195: „Das deutsche Denken ist im Wesentlichen beeinflusst von sprachlichen Einwirkungen.“

⁸⁰⁾ Unterdessen richtet dieses falsche Maass viel Unheil an, indem es die Bedeutung der geistigen Mächte für Geschichte und Gegenwart herabsetzt. Das populäre Organ der Marxisten, die „*Neue Zeit*“, bietet dafür in jeder Nummer Belege. Der Autor eines Aufsatzes, „Die Entstehung des Christenthums“, *K. Kautsky*, erklärt das Christenthum als „das Product der Verhältnisse, und zwar in letzter Linie der materiellen Factoren“ (Jahrg. 1885 S. 485, 529, 543). Unter den letzteren versteht er die zunehmende Verarmung des Volkes. Er verwechselt hierbei die Veranlassung mit der schaffenden Ursache. Der politische und materielle Verfall der einzelnen Städterepubliken war begleitet von einem gleichzeitigen Verfall der heidnischen Religionen und gab Anlass zur Annahme einer neuen. Die Ursachen dieses neuen Gedankensystems konnten nur wieder Gedankensysteme sein, einerseits das durch Zerstörung des nationalen Staates international gewordene Judenthum, andererseits die seit den Stoikern kosmopolitische griechische Philosophie, also das Resultat einer 700jährigen Gedankenarbeit, von der jener Autor auch spricht, die er aber als mitschaffende Ursache nicht anerkennt. Ohne jene vorausgegangene Gedankenarbeit wären die „Armen und Elenden“ nicht zu Christen geworden, sondern zu Räubern, wie sie der verfallende Islam in grossen Massen als charakteristisches Zersetzungsproduct hervorgebracht hat. An einer andern Stelle (1887, S. 49) steht folgender Satz: „Die sämtlichen Reformationen und die sich daran knüpfenden, unter religiösen Firmen geführten Kämpfe, vom dreizehnten bis ins siebzehnte Jahrhundert, sind nach ihrer theoretischen Seite nichts als wiederholte Versuche des Bürgerthums, der Städteplebejer und der im Anschluss an beide rebellisch gewordenen Bauern, die alte theologische Weltanschauung den veränderten ökonomischen Bedingungen und der Lebenslage der neuen Classe anzupassen. „Der selbständige Werth der den Religionskriegen zu Grunde liegenden „Ideologien“ als

„blosser Anpassungen an ökonomische Bedingungen“ soll hier herabgesetzt werden, deshalb wird übersehen, dass die fortgeschrittensten Handelsstädte, die lombardischen, jener Anpassung des Katholicismus an ihre durchaus neuen Lebensformen nicht bedurften, sondern ruhig die alten Religionsformen behielten. Die „materialistischen“ Geschichtsphilosophen sollten beherzigen, was *F. A. Lange* am Schlusse seiner Geschichte des Materialismus gesagt hat. Leider scheinen die Marx'schen Voreiligkeiten auch schon in die Philosophie eindringen zu wollen, um die Begriffe zu verwirren. Denn nur auf diesen Einfluss kann es zurückgeführt werden, wenn *H. Münsterberg*, *Der Ursprung der Sittlichkeit*, Freiburg 1889, a. a. O. S. 111 sagt: „Dass unsere Zeit dahin drängt, die Sittlichkeit in der allgemeinen Werthschätzung in den Hintergrund treten zu lassen und dafür andere wichtigere Factoren der socialen Entwicklung zu bevorzugen.“ Wenn Münsterberg sich selbst consequent bleiben will, so muss er darin nur einen Mangel erkennen, einen Beweis dafür, dass unsere Zeit die ihrer socialen Organisation entsprechenden „Hülfsmittel der Thätigkeitsregulirung“ noch nicht gefunden hat, die er S. 113 erwähnt. Der Uebergang von Handlungen aus dem Kreise der Pflicht in andere sittlich gleichgültige Lebensformen, vor Allem die der Wirthschaft (S. 110), ist nur ein subjectiver, nicht ein objectiver. Denn objectiv giebt es keine „sittlich gleichgültigen Lebensformen“, keine „sittlich indifferenten Handlungen“, von denen Münsterberg fortwährend spricht. Die Kraft, welche auf solche verwendet wird, würde gemäss der Constanz der Energie den sittlichen Handlungen verloren gehen, also dieselben sehr beeinträchtigen. Solche indifferente Handlungen und Eigenschaften wären nur möglich in einer Gesellschaft, die kein sittliches Ideal zum Maassstab hat, in der allerdings Alles indifferent wäre. Wenn Münsterberg (S. 111) von der gegenwärtigen Generation sagt: „Wir wollen nicht tugendhaft, sondern tüchtig sein“, so übersieht er, dass Tüchtigkeit eben eine Tugend, eine sittliche Eigenschaft ist; denn nach dem ganzen Zusammenhange meint er eine Tüchtigkeit zu den für die Gesellschaft nützlichen Zwecken. Subjectiv kann eine Handlung allerdings indifferent sein, von dem Subject ohne sittliche Ueberwindung aus Gewohnheit vollzogen werden. Aber das Subject constituirt die Sittlichkeit nicht, erst die Gesellschaft schafft sittliche Pflichten. Da aber die Bedingungen, das „Milieu“, in dem die Gesellschaft lebt, beständig sich ändern, so ändert sich auch beständig die Anpassung der Gesellschaft an dieses Milieu, aus welcher die sittlichen Gebote hervorgehen. Diese sind also keine nebensächliche, sondern eine wesentliche Lebensäusserung der Gesellschaft, können also nicht aufhören, so lange es eine Gesellschaft giebt. Es ist eine nicht bloß unwahrscheinliche (was Münsterberg zugiebt S. 113), sondern auch „unlogische“ Annahme, die Complication der menschlichen Gesellschaft

könne einst beendet sein, oder die neuen Aufgaben könnten auf anderem Wege als auf dem neuer Gebote gelöst werden“ (S. 114). Denn die Complication der Gesellschaft kann nur aufhören mit der Gesellschaft selbst, und neue Anpassung muss immer neue Gebote erzeugen.

⁸¹⁾ Dem Gegensatze von „materialistischer“ und „ideologischer“ Geschichtsauffassung entspricht ein gleicher in der allgemeinen Biologie. Die höheren Ideologien, wie die Philosophie, erscheinen erst in einem gewissen luxuriösen Zustande der Gesellschaft, welcher einer Anzahl Menschen ein ausschliesslich betrachtendes, nicht erwerbendes oder vertheidigendes oder regierendes Leben erlaubt, sind also, wirthschaftlich gesprochen, Producte des Luxus, des Ueberflusses. Der Ueberfluss wird durch sie wieder ein Factor weiterer Entwicklung, dem die Materialisten dies Verdienst absprechen. So hat auch der bisherige Darwinismus die Entwicklung meist nur aus dem „Kampfe um's Dasein“, dem Mangel hergeleitet, erst *W. Rolph (Biologische Probleme, 2. Auflage, Leipzig 1884)* hat auch den Ueberfluss als Entwicklung fördernden Factor in seine Rechte eingesetzt.

⁸²⁾ Vergl. die Recension von *H. Heusler* in der *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, Bd. 90, S. 313 ff.

⁸³⁾ Dies Werk wird ausführlich gewürdigt von *Flint*, a. O. p. 596 ff.

⁸⁴⁾ Vergl. das obige Citat aus *Maine, Dissertations on early law and custom* in Anm. 10.

⁸⁵⁾ Vergl. *Maine, Early history of institutions*, p. 382—385.

⁸⁶⁾ *Geschichte des Materialismus*, II, S. 283 (2. Aufl.).

IV.

⁸⁷⁾ Eine Darstellung der geschichtlichen Entwicklung der Religion bei Hegel giebt *B. Pünjer, Die christliche Religionsphilosophie seit der Reformation*, Braunschweig 1883, II, S. 241—252, kennt aber fälschlich nur drei Entwicklungsstufen des Geistes in der Phänomenologie (S. 241), bemerkt nicht die Verschiedenheit der Darstellung in dieser von derjenigen in den Vorlesungen, und ist im Einzelnen ungenau, wie in der Wiedergabe der Hegel'schen Auffassung des Buddhismus. *O. Pfeiderer, Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage*, 2 Bände, 2. Auflage, Berlin 1883, giebt im ersten Bande eine Geschichte der Religionsphilosophie von *Spinoza* bis zur Gegenwart, widmet auch Hegel einen langen Absatz (S. 404—440), ignorirt jedoch die Darstellung in der „Phänomenologie des Geistes“ völlig und legt von dem historischen Entwicklungsgange bei Hegel keine Rechenschaft ab, sondern referirt nur seine Deutung des Christenthums und zwar ohne begriffliche Schärfe.

⁸⁸⁾ In der 1821 zuerst erschienenen Rechtsphilosophie sind Gefühl und Vorstellung noch als identisch gefasst, „die Religion ist das Ver-

hältniss zum Absoluten in Form des Gefühls, der Vorstellung, des Glaubens“ (§ 270, S. 328, 2. Aufl.). Dies ist der Grund, warum sie dem Staate, dem concreten Begriff der Freiheit, untergeordnet wird. Die Definition der Religion als der Vorstellung des Absoluten ist vielleicht auf Kant zurückzuführen, z. B. *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, erstes Stück, IV (ed. Kirchmann, S. 46): „Hiermit stimmt nun die Vorstellungsart, deren sich die Schrift bedient.“ Stück III, Abth. II (S. 160) wird das „sichtbare Reich Gottes auf Erden“ eine „symbolische Vorstellung“ genannt.

⁸⁹⁾ So ist diese Stelle nach ähnlichen Stellen der Vorlesungen zu erklären, z. B. XI, S. 434.

⁹⁰⁾ Beide z. B. entbehren der sonst allgemeinen Sage von einer grossen Fluth (Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, Freiburg 1887, I, S. 14), beide haben die Seelenwanderung oder wenigstens etwas Aehnliches (a. a. O. S. 293), beide einen Priesterstand von ungefähr gleicher geistiger Höhe, der sich in theologischen und kosmogonischen Systemen ergeht (a. a. O. S. 294, 370). Natürlich ist diese Aehnlichkeit nur durch innere Verhältnisse, nicht durch Entlehnungen verursacht.

⁹¹⁾ Die berufsmässige Theologie hat *Bruno Bauer* noch keine Gerechtigkeit widerfahren lassen, da sie von vornherein die Möglichkeit einer gestaltenden Einwirkung der griechischen Philosophie auf die Genesis der christlichen Lehre abweist. Die Historiker der Philosophie aber setzen die Möglichkeit dieses Einflusses voraus und bezeichnen den Nachweis der Wirklichkeit desselben als eine künftige Aufgabe der Geschichtsschreibung der Philosophie, so *Zeller* in der Vorrede zu den von ihm neu herausgegebenen drei Abhandlungen von *F. Ch. Baur*, *Zur Geschichte der alten Philosophie und ihres Verhältnisses zum Christenthum*, Leipzig 1876, S. VIII. Der Lösung dieser Aufgabe hat Bruno Bauer besonders in seiner Kritik der Paulinischen Briefe und in der erwähnten letzten historischen Schrift nicht unbedeutend vorgearbeitet.

⁹²⁾ *Max Müller*, *Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religionen*, Leipzig 1880, S. 145, 146, widerlegt durch den Aufsatz des verdienstlichen Culturgeschichtsforschers *Lang*: *Max Müller on fetishism in Mind*, 1879, S. 453 ff. Obgleich 1879 erschienen, wird er von Hartmann noch 1882 ignorirt.

⁹³⁾ Wenn Hartmann (S. 107) gegen die von ihm übrigens gar nicht genannten und, wie es scheint, nur sehr indirect gekannten Anthropologen, wie *Waitz*, *Tylor*, *Lubbock*, *Lippert etc.*, zu Gunsten seiner Ansicht einwendet, „der Fetischdiener müsse doch den Begriff des Göttlichen haben“, so ist es eine willkürliche Beschränkung dieses Begriffs, ihn nur in dem „naturalistischen Polytheismus“ zu finden.

Hartmann selbst widerspricht dieser Beschränkung, indem er für jede Religion drei Stufen der Symbolisirung ihrer Objecte annimmt: 1) die Symbolisirung durch unorganische Gegenstände; 2) die zoomorphische Symbolisirung, durch Thiere; 3) die anthropomorphische, durch Menschengestalten (S. 20). Dass sich aber der göttlich verehrte Fels des Arabers von dem als Fetisch dienenden Steine des Negers trotz des häufigen Wechsels des letzteren *toto genere* unterscheide, nehmen selbst Max Müller und Hartmann nicht an, da sie ein Herabsinken des ersteren zum letzteren vermuthen, während die Anthropologen ein Emporsteigen des letzteren zu ersterem oft nachweisen können.

⁹⁴⁾ Zu dieser Parallelisirung hätte Hartmann noch die Religion des Confucius hinzufügen müssen, welcher gleichfalls die chinesischen Religionsschriften, die Kings, zu einer Sammlung vereinigte und ethische Elemente in die naturalistische Götterlehre einführte (vergl. *Chantepie de la Saussaye* a. a. O. S. 248). Er hätte sogar seinen Begriff der Offenbarung auf den Occident ausdehnen können. Denn Solon, Lykurg, Charondas, Zaleukos sind functionell gleich Menu, Zarathustra, Moses etc., nur aus dem orientalischen, rein priesterlichen in das occidentalische, mehr staatsamtliche Gewand umgekleidet. Bei Solon ist seine zugleich priesterliche Bedeutung in der Ueberlieferung noch besonders erkennbar durch seine Verbindung mit dem Seher Epimenides aus Kreta, bei Lykurg durch seine Verbindung mit dem delphischen Orakel, bei den unter dem Namen Numa Pompilius zusammengefassten Personen wird sie von der Sage selbst betont.

⁹⁵⁾ Vergl. Anmerkung 64.

⁹⁶⁾ Auch im Einzelnen zeigen sich bei Hartmann oft Rückfälle in eine dilettantische Behandlungsweise des Gegenstandes. Dass überall die Zoomorphisirung der Götter der Anthropomorphisirung vorausgehe (S. 17), ist eine hübsche, sehr folgerichtig aussehende Steigerung, aber keineswegs bewiesen. In Bezug auf die griechische Kunst weiss Hartmann nur die Hegel'schen Worte von Form und Inhalt zu wiederholen (S. 111), vom griechischen Tempel lässt er zuerst die Säulenhalle, eine Nachahmung des heiligen Haines (?), nachher erst die Tempel-Cella, „die Wände innerhalb der Säulen“ entstanden sein (S. 115), während aus der Vergleichung mit der Geschichte anderer Architekturen und aus den Monumenten (vergl. *Reber, Kunstgeschichte des Alterthums*, Leipzig 1871, S. 185) sich zweifellos das Umgekehrte ergibt, dass das Ursprüngliche die allein als Opferstätte einem praktischen religiösen Zwecke dienende Cella ist, die Säulenhalle mit Dach erst später als Umkleidung des Opferaltars hinzukam. Dass Hermes Gott der Diebe ist, wird erklärt aus dem Mythos vom Diebstahl der Rinder des Apollo (S. 118), eine merkwürdige Erklärung, als ob man beispielsweise die menschliche Stimme aus dem Sprechen erklären könnte!

V.

⁹⁷⁾ Vergl. *Semper*, *Der Stil*, 2. Auflage, München 1878, Bd. I, Vorrede S. IX.

⁹⁸⁾ Vergl. *Fechner*, *Vorschule der Aesthetik*, in Bezug auf die Architektur, I, S. 105—108, die Malerei I, S. 117, die Musik I, S. 159 ff. Fechner verfällt keineswegs, wie *E. v. Hartmann* (*Die deutsche Aesthetik seit Kant*, Ausgewählte Werke, Berlin 1886, Heft 9 u. 10, S. 345—346) ihm vorwirft, in einen eklektischen Dualismus von Form und Gehalt, sondern führt jedes der beiden Elemente auf seinen empirischen Ursprung zurück. Wenn Hartmann ferner dagegen bemerkt, der specielle Nachweis, was in einem ästhetischen Eindrucke dem directen, was dem associativen Factor zuzurechnen sei, habe zwar ein psychologisches, aber kein ästhetisches Interesse (S. 343), so zeigt er sich als unheilbar blinden Metaphysiker, da eine wissenschaftliche Aesthetik einen Eindruck nicht anders als psychologisch analysiren kann.

⁹⁹⁾ Diese Zweitheilung des Erhabenen ist wohl das einzige Beispiel in Hegel's Systematik gegenüber der sonst durchweg herrschenden Dreitheilung.

¹⁰⁰⁾ Das leere „Ich“ ist hier offenbar keineswegs das empfindungsleere, sondern nur das erkenntnissleere. Diese Ausdrucksweise ist sehr charakteristisch für die Hegel'sche Psychologie, der nur Erkenntnisse und Wille etwas, die Empfindungen und Gefühle fast gar nichts gelten. Deshalb wird auch in der Geschichtsphilosophie (S. 425) das germanische Gemüth nicht etwa als besondere Stärke und Mannigfaltigkeit des Gefühlslebens definirt, sondern als „unbestimmte Totalität des Geistes in Beziehung auf den Willen“.

¹⁰¹⁾ Der Humor ist bei *Vischer* eine Steigerung des Komischen. Dieses beruht, wie bei Hegel, auf der negirenden Kraft des Subjects, die das Erhabene verkehrt (I, § 187), der Humor darauf, dass das Subject „sich selbst unter seine komische Thätigkeit subsumirt“ (I, § 205) und so eine höhere Freiheit gewinnt (I, §§ 182, 206).

¹⁰²⁾ Inhalt ist bei *Vischer* nicht dasselbe wie bei Hegel, sondern bedeutet hier einfach „Object“. Form bedeutet dasselbe wie „Ausdruck“, wie aus der Vergleichung mit II, S. 460 hervorgeht. Mit dem Bruch zwischen Form und Inhalt ist gemeint „die Unzulänglichkeit in der Darstellung und Behandlung des Leiblichen“ (S. 460), wie sie z. B. in mittelalterlichen Christusstatuen erscheint.

¹⁰³⁾ Es ist charakteristisch für *Vischer* und das ganze Denken der metaphysischen Epoche, dass selbst in der Kunst der Stoffmassen, der Architektur, nur Ideen, besonders religiöse, bestimmend sein sollen. Dass neue Formen auch durch neue Stoffe allein gegeben werden, wird in Bezug auf das Eisen angedeutet (III, S. 215), dass sie aber andererseits auch, abgesehen vom Stoff, durch neue sociale Zwecke bedingt

werden können, war für die Geschichte und Gegenwart mit Händen zu greifen, wird aber nirgends anerkannt. Die Architektur ist bei Vischer zwar, von dem falschen Inhaltsbegriff Hegel's befreit (III, S. 181, 182), in ihrem ästhetischen Charakter durchaus nicht mehr symbolisch (III, S. 203), d. h. soweit sie symbolisch ist, nicht mehr ästhetisch, heisst zwar „ein besonders mächtiger Ausdruck des äusseren und inneren Lebens der Nationen“ (III, S. 197), soll dennoch für die Zukunft durch das äussere Leben nicht massgebend bestimmt werden.

¹⁰⁴) Keiner der Geschichtsschreiber der Aesthetik, weder *Zimmermann* (Geschichte der Aesthetik als Wissenschaft), noch *Lotze* (Geschichte der Aesthetik in Deutschland), noch *Schasler* (Kritische Geschichte der Aesthetik), noch *E. von Hartmann* (Die deutsche Aesthetik seit Kant) hat die Schwäche der Hegel'schen Differenzirung der Epochen der Kunstgeschichte, noch Vischer's Abweichung davon hervorgehoben. Doch ist eine solche Differenzirung sehr wichtig, da aus ihr allein sich feste Normen für die Beurtheilung der Gegenwart und der Zukunft ergeben können, aus ihrem Fehlen aber so unbestimmte, verschwommene Begriffe über die nächsten Aufgaben der Kunst hervorgehen, wie sie von Hegel und Vischer aufgestellt worden sind.

¹⁰⁵) Die symbolische Deutung der orientalischen Bauwerke dürfte bei fortschreitender Forschung noch erheblich eingeschränkt werden. Bei Hegel aus seinem Inhaltsbegriff folgend, wird sie in ausgedehntester Weise angewendet. Nicht blos die buddhistische Architektur ist symbolisch, nicht blos die Sphinx der Aegypter, sondern auch die Memnonssäulen derselben und die labyrinthischen Gänge der ägyptischen Tempel als Darstellungen des Laufes der Himmelskörper (Aesthetik II, S. 287). Vischer giebt der symbolischen Deutung schon weniger Raum, er deutet zwar, wie Hegel, die sieben Ringmauern von Ekbatana als entsprechend der Zahl der Planeten (II, S. 436), hebt aber auch ihre natürliche Zweckmässigkeit hervor (III, S. 181). Diese dürfte wohl im weiteren Fortgang der Forschung noch mehr zur Geltung kommen. Von den Labyrinthen hat *Semper* (a. a. O. I, S. 320) für Ninive wenigstens nachgewiesen, dass sie einfach zu Vorrathskammern und Wohnräumen bestimmt waren, die concentrischen Terrassenbauten der asiatischen Städte hat er damit erklärt, dass sie in ihrem Ursprunge befestigte Lager des obersten, von seinen Lehnsträgern umgebenen Fürsten waren (in den weiter unten zu nennenden „Kleinen Schriften“).

¹⁰⁶) Vergl. *Hartmann's* geringschätzigte Bemerkungen über Fechner's „zusammenhangslosen Eklekticismus“ (*Die deutsche Aesthetik seit Kant*, S. 328). Es ist ein grosses Glück, dass Fechner nicht der andern Richtung folgte, die Hartmann als die höhere hinstellt: „Das Aufsuchen einer höheren (echt Hegel'schen) Synthese zur Ueberwindung der vorgefundenen Einseitigkeiten“, und dass er weniger Zutrauen

zur „synthetischen Kraft seines speculativen Denkens“ hegte (a. a. O. S. 329).

¹⁰⁷⁾ Am Schlusse seines oben, Anm. 92, citirten Aufsatzes.

¹⁰⁸⁾ Es ist sehr charakteristisch für Hartmann, dass *Semper*, dessen Hauptwerk schon 1860 und 1863 erschien, in seiner oben erwähnten Geschichte der deutschen Aesthetik, die doch bis zur Gegenwart reicht, gar nicht genannt wird.

¹⁰⁹⁾ Wie uns die Geschichte der realen Verhältnisse Erscheinungen der Kunstgeschichte verständlich machen kann, zeige ein Beispiel. *Carrière* constatirt (a. a. O. III, 2, S. 5) in der slavischen Volkspoesie eine grössere Anhänglichkeit der jungen Frau an das elterliche als an das neue Haus (auch III, 2, S. 20). Er geht über diesen auffallenden Zug hinweg, da er ihn nicht zu erklären weiss. Dieser erscheint aber nicht mehr wunderbar, wenn man bedenkt, dass die Gentilverfassung bei den Slaven besonders stark ausgeprägt war und bis in die neueste Zeit hinein bestand, dass also die junge Frau, aus dem elterlichen Geschlecht in das neue ihres Mannes eintretend, aus einem grossen Kreise vertrauter Personen schied, nicht um in ein einzelnes, eigenes Haus, sondern um in einen grossen Kreis ganz fremder Personen, der neuen Geschlechtsgenossen, überzugehen.

VI.

¹¹⁰⁾ Die Citate beziehen sich auf die dritte Auflage.

¹¹¹⁾ Diese Conclusion, weil umfassender als die Prämissen, kann nur eine inductive sein, ein „Reflexionsschluss“, den Hegel verachtet (Encyklopädie § 190).

¹¹²⁾ *Cantor, Geschichte der Mathematik*, I, S. 188.

¹¹³⁾ *Cohen, Platon's Ideenlehre und die Mathematik*, Marburg 1878, S. 24.

¹¹⁴⁾ Vergl. *F. Tönnies, Anmerkungen zur Philosophie des Hobbes*, Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, besonders Art. II, Jahrgang 1880, Heft 1.

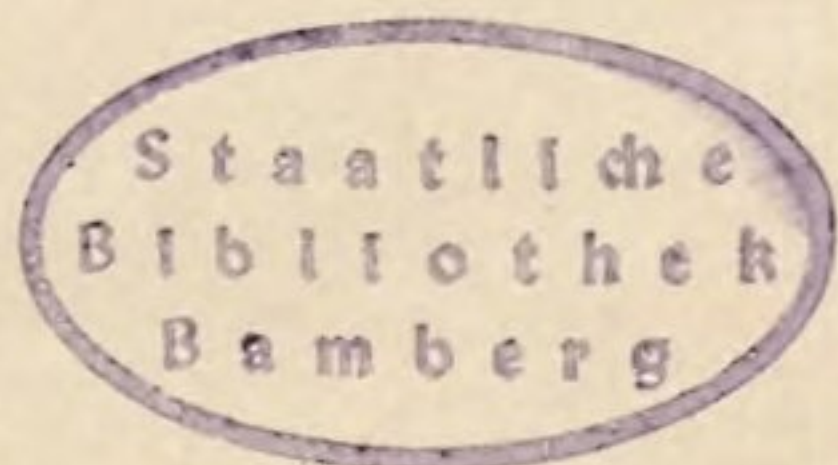
VII.

¹¹⁵⁾ „A change from an incoherent homogeneity to a coherent heterogeneity“, *H. Spencer, First Principles* § 127.

¹¹⁶⁾ Vergl. *Flint, Philosophy of history in France and Germany*, p. 384; *Herder, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Buch 9, V u. Buch 15, I u. IV.

¹¹⁷⁾ *R. von Jhering, Der Zweck im Recht*, 2. Aufl., Leipzig 1884.

¹¹⁸⁾ Vergl. *Maine, Dissertations on early law and custom* S. 200, 201.



Nachtrag.

Zu S. 112, Zeile 14. Am deutlichsten ist die phänomenologische Entwicklung in der Geschichte der Philosophie ausgeprägt bei *G. Biedermann, Die Wissenschaftslehre, II, Die Lehre des Geistes*, Leipzig 1858, S. 290—531, wo die auf einander folgenden geschichtlichen Epochen dargestellt werden als 1) geschichtliche Bewährung des Bewusstseins als Wissenschaft des Verstandes, 2) geschichtliche Bewährung des Denkens als Wissenschaft der Vernunft, 3) geschichtliche Bewährung des Wissens als Wissenschaft des Geistes, in der ersten Epoche wiederum zeitlich aufeinander folgen: die Bewährung des sinnlichen Bewusstseins, des übersinnlichen Bewusstseins, des Selbstbewusstseins. Die Kategorien der Entwicklung sind also entlehnt der Hegel'schen Phänomenologie, nur die Einordnung der Erscheinungen ist verschieden von derjenigen in Hegel's Geschichte der Philosophie, indem z. B. Kant schon zur Wissenschaft des Geistes, nicht mehr der Vernunft gerechnet wird. Gleichwohl nennt Biedermann (*Pragmatische und begriffswissenschaftliche Geschichtsschreibung der Philosophie*, S. 4) diese Eintheilung vom „begriffsgemässen“ also logischen Standpunkte aus geschehen.

Zu S. 138, Anm. 60. Die Auffassung, dass *Spencer* das Individuum der animalischen Zelle gleichsetze, die hier ausgesprochen ist, war gewonnen aus der ersten Ausgabe (1876) der *Principles of Sociology*, wo es im § 7 heisst: „a social unit, the individual man“, in § 49: „describing primitive man, physical, emotional, and intellectual. The behaviour of the social unit“, in § 10: „unit of the society“ und „individual“ gleichgesetzt werden. Ich fasste „unit“ als entsprechend der „morphological unit“, der Zelle (*Principles of Biology*, § 66). In der dritten Ausgabe (1885) kehrt „social unit“ in den oben genannten Verbindungen wieder, in den neu hinzugefügten Abschnitten aber wird § 320 ein Satz *Maine's* citirt: „the unit of an ancient society was the Family, of a modern society the Individual“. *Spencer* stimmt diesem Satze bei und constatirt eine Uebereinstimmung mit dem animalen Organismus, auf dessen höheren Entwicklungsstufen in den Geweben „the cell-form is masked and almost lost“. Es soll also in der primitiven Gesellschaft die Familie die Zelle sein, in der modernen der einzelne Mensch, der jedoch, gleich der Zelle der Gewebe des entwickelten Organismus, die Zellform fast verloren habe. Aber, wenn auch in den Geweben die Zellform verloren ist, so ist dies nur bei einem kleinen Theile der Zellen der Fall, die ungeheure Mehrzahl der Zellen behält nicht bloss ihre Form, sondern auch ihr Wesen, wozu die Vermehrungsfähigkeit gehört. Und kann der individuelle Mensch, aus dem die moderne Gesellschaft doch durchweg, nicht bloss theilweise, zusammengesetzt sein soll, in diesem Sinne der Zelle entsprechend gesetzt werden? — Die ganze Frage, was die sociale Einheit sei, ist von *Spencer* nur berührt, nicht gelöst.

Zu Anm. 80, S. 142, Zeile 5. Ueber die Gegenwart vgl. unter anderem *Neue Zeit* 1888 S. 333, 1889 S. 128 ff. 383, 1890 S. 85. Aber eine neue Wirtschaftsordnung allein giebt noch kein neues Ideal, somit auch keine neue Cultur.

Druckfehler.

S. 127, Zeile 15—16 ist zu lesen: Natur (als die Idee für (?) sich). (Die Natur hat bei Hegel kein Fürsichsein (vergl. Encykl. § 247), nur die Materie hat ein Fürsichsein in beschränktem Sinne (vergl. Encykl. § 272).

S. 132, Zeile 19 ist zu lesen: Schluss derselben. — Dass

S. 141, Zeile 42 ist zu lesen: anzupassen.“ Der

